تصویر ابو عبدالرحمن الكردي

احکام پزشکی بانوان در فقه اسلامی

مؤلّف:
دکتر محمد خالد منصور

مترجم:

انتشارات شیخی
سنندج. پاساژ عزتی
۰۸۷-۳۳۱۵۴۱۵۲

احکام پزشکی بانوان

در فقه اسلامی

مولف: دکتر محمد خالد منصور

مترجم: عمر کشاورزیان

[redacted]

سرشناسه : منصور، محمد خالد عبدالعزیز، ۱۹۴۹ - م.
عنوان قراردادی : الاحکام الطبیه المتعلقة بالنساء فی فقه الاسلامی، فارسی
عنوان و نام پدیدآور: احکام پزشکی بانوان در فقه اسلامی / مؤلف محمد خالد منصور؛ مترجم عمر کشاورزیان.
مشخصات نشر : سنندج: انتشارات شیخی، ۱۳۹۵
مشخصات ظاهری : ۲۴۵ ص.
شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال : ۸ - ۳۳ - ۶۳۵۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
موضوع: زنان (فقه)
موضوع: پزشکی (فقه)
موضوع: پزشکی - - فتواها
شناسه افزوده : کشاورزیان، عمر، ۱۳۶۵، مترجم
رده بندی کنگره : BP ۱۸۹ / م ۸ الف ۴۱، ۳ ۱۳۹۴
رده بندی دیویی: ۳۶/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ۳۶۴۰۷۱۸

شناسنامه کتاب :
نام کتاب: احکام پزشکی بانوان در فقه اسلامی
مولف: دکتر محمد خالد منصور
مترجم: عمر کشاورزیان
ویراستار: سیّد فاروق علوی
ناشر: انتشارات شیخی
نوبت و تاریخ چاپ: اول، ۱۳۹۵
شابک:۸-۳۳-۶۳۵۸-۶۰۰-۹۷۸

ISBN:۹۷۸-۶۰۰-۶۳۵۸-۳۳-۸

قیمت: ۱۵۰۰۰۰ریال
تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست مطالب

چکیده ۷
مقدمه مولف ۹
دلایل انتخاب این بحث ۱۲
پیشینه تحقیق ۱۳
روش شناسی ۱۴
فصل اول ۱۷
بخش اول: مشروعیت مداوا و معالجه پزشکی ۱۷
مطلب اول: توجه اسلام به یاددادن و یادگرفتن پزشکی ۱۷
مطلب دوم ۲۰
ادله ای که بر مشروعیت مداوا و معالجه دلالت دارند ۲۰
اول: ادله ی قرانی دال بر مشروعیت مداوا ۲۰
دوم: ادله ای از سنت پیامبرﷺ که دلالت بر... .... ۲۲
بحث دوم: مفهوم معاینه پزشکی و مشروعیت آن ۲۴
مطلب اول: مفهوم معاینه پزشکی ۲۴
مطلب دوم: مشروعیت معاینه پزشکی ۲۶
بحث سوم: نگاه مرد به زن هنگام معاینه پزشکی ۲۷
بحث چهارم: اهلیت پزشک معالج و دستیارش ۴۰
مسئولیت پزشک و ارتباطش با معاینه ۴۲
مطلب دوم: اهلیت و صلاحیت پزشک و دستیارش از لحاظ اخلاقی ۴۶
مطلب پنجم: شرط دین در معاینه پزشکی ۵۲
فصل دوم ۵۹

مقدمه ۵۹
بحث اول ۵۹
احکام درمان عقیم بودن ۵۹
مبحث دوم: تعریف نازائی و عقیم بودن.. ۶۶
الف) تعریف نازائی و عقیم بودن ۶۶
مبحث اول: علل عقیم بودن زنان ۷۵
مبحث دوم: راه های معالجه عقیم بودن ۷۸
مبحث چهارم ۸۲
فرع سوم: حکم درمان نازائی زنان با تلقیح مصنوعی خارجی........... ۹۶
مبحث دوم: احکام پیشگیری از حاملگی ۱۲۲
مطلب اول: احکام معالجه پیشگیری از حاملگی به طور دائم ۱۲۲
حکم استفاده از وسایل دائمی‌پیشگیری از حاملگی ۱۲۴
بحث دوم: وسایل پیشگیری موقت حاملگی ۱۳۲
مبحث سوم: حکم روشهای موقت پیشگیری از حاملگی ۱۳۴
ادله کسانی که قائل به جواز عزل و عدم مقاربت مرد... .... ۱۳۷
ادله ی کسانی که مطلقا قائل به جواز عزل می‌باشند ۱۴۶
ادله کسانی که قائل به حرمت عزل هستند ۱۴۷
ترجیح ۱۵۳
فصل سوم ۱۵۹
بخش اول: مفهوم ومعنای جراحی پزشکی و شروط جواز آن ۱۵۹
بحث اول: مفهوم جراحی پزشکی ۱۵۹

بحث دوم: شروط جواز جراحی پزشکی ۱۶۰
بحث دوم ۱٦٩
حکم عمل سزارین، سقط جنین و کورتاژ ۱٦٩
مطلب دوم: حکم کورتاژ ۱۷۲
بحث سوم: حکم ختنه ۱۷۴
ادله کسانی که قائل به وجوب ختنه برای زنان هستند. ۱۷۵
ادله کسانی که قائل به مندوب بودن ختنه هستند ۱۸۰
قول راجح ۱۸۲
فصل چهارم ۱۸۲
حکم جراحی عمل زیبائی ۱۸۲
مساله اول: حکم سوراخ کردن گوش زنان ۱۸۸
مساله دوم ۱۹۴
حکم سوراخ کردن بینی به خاطر زیبائی ۱۹۴
مطلب دوم: عمل زیبائی حرام و غیر مشروع ۱۹۵
بحث پنجم: حکم عمل جراحی تغییر جنسیت ۲۰۰
بحث ششم: حکم جراحی سوراخ کردن و ترمیم پرده بکارت ۲۰۵
مطلب اول: حکم سوراخ کردن پرده بکارت ۲۰۵
مطلب دوم: ترمیم پرده بکارت ۲۰۷
ادله کسانی که مطلقا قائل به عدم جواز ترمیم پرده بکارت هستند. ۲۰۹
ادله کسانی که قائل به جواز ترمیم پرده هستند اگر.... .... ۲۱۱
ادله کسانی که قائل به جواز همراه با تفصیل می‌باشند. ۲۱۳
ادله کسانی که قائل به جواز ترمیم پرده بکارت با تفصیل می‌باشند. ۲۱۴
قول راجح ۲۲۹

چکیده

شریعت اسلام به حفظ نفس توجه زیادی نمود و حفظ نفس هدفی از اهداف اسلام است به طوری که مداوا و معالجه پزشکی از بارزترین نشانه های این توجه است و نگارنده کوشیده است که مهمترین احکام فقهی- پزشکی را به رشته تحریر دربیاورد.

این پایان نامه در سه فصل و نتیجه گیری آمده است؛ که فصل اول آن با عنوان « احکام معاینه پزشکی» بوده و در آن موضوعاتی چون میزان جواز نگاه مرد به زن در هنگام معاینه پزشکی؛ صلاحیت پزشک مرد در معالجه زنان و حکم اشتراط دین در معالجه مورد بررسی قرار گرفته است.

فصل دوم با عنوان « احکام معالجه پزشکی» بوده و در این فصل موضوعاتی چون عقیم بودن و علل آن در زنان؛ راههای درمان عقیم بودن زنان؛ حکم راههای درمان عقیم بودن زنان آمده است آنچنان که در این فصل موضوعاتی

چون حکم منع دائمی‌و موقت حاملگی و احکام استفاده از ابزار و وسایل جلوگیری از حاملگی نیز مورد بحث قرار گرفته است.

فصل سوم با عنوان « احکام جراحی پزشکی » می‌باشد آنچه در این فصل مورد بحث قرار گرفته است ماهیت و احکام موضوعاتی چون: جراحی زایمان ؛ سقط جنین؛ بزرگ کردن گردن رحم؛ جراحی ختنه؛ جراحی زیبایی؛ جراحی تغییر جنسیت و ترمیم پرده بکارت است.

در فصل نتیجه گیری مهمترین نتایج حاصله از این رساله بیان شده است.

مقدمه مولف

حمد و سپاس برای خدای جهانیان، حمـد و ثنـائی مبـارک و فراوان که خداوند را راضی و خشنود کند ثنائی کـه حـق نعمت هایش را ادا کند و بخشش هـایش را برابـری کنـد سلام و درود خدا بـر پیـامبر برگزیـده و رسـولش و آل و اصحاب ایشان. خداوند عزوجل می‌فرمایـد: «ای مردمـان ! از (خشم) پروردگارتان بپرهیزید پروردگاری که شما را از یک انسان بیافرید و (سپس) همسرش را از نوع او آفریـد ، و از آن دو نفر مردان و زنان فراوانی (بر روی زمین) منتشر ساخت. و از (خشم) خدائی بپرهیزید که همـدیگر را بـدو سوگند می دهید ؛ و بپرهیزید از این که پیوند خویشـاوندی را گسیخته دارید (و صله ی رحم را نادیده گیریـد) ، زیـرا کـه بیگمـان خداونـد مراقـب شـما اسـت »[1] همچنین می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید آن چنان که بایـد از خدا ترسید از خدا بترسید و شما (سـعی کنیـد غافـل نباشید تا چون مرگتان به ناگاه در رسد) نمیرید مگر آن که

---

[1]- يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (نساء/ ۲)

مسلمان باشید»[۱] یا در آیات مبارکه سوره احزاب می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ازخداپروادارید وسخنی استوار گوییدَ تا اعمال شما را به صلاح آورد و گناهانتان را بر شما ببخشاید، و هر کس خدا و پیامبرش را فرمان بَرَد قطعاً به رستگاری بزرگی نایل آمده است»[۲]

خدای عزوجل قرآن را که تبیین کننده هر چیزی و تفصیل دهنده هر امری است نازل فرموده است، که این موضوع در آیات فراوانی به چشم می‌خورد از جمله در آیه ۸۹ سوره نحل می‌فرماید: « و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است، بر تو نازل کردیم »[۳] و حضرت ختمی‌مرتبتﷺ رسالتش را آنچنان که به او امر شده بود به اتمام رساند.

با توجه به مطالب ذکر شده شریعت اسلام برای تمامی‌زمان ها و مکان ها صالح بوده و مصالح بندگان را محقق کرده و مفاسد و ضرر ها را از آنها دور می‌کند. در این مسیر فقه

۱- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ (آل عمران/۱۰۲)

۲- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا (احزاب/۷۰و۷۱)

۳- نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ

اسلامی‌مسئولیت بزرگ و امانت بزرگی را بر عهده دارد و باید احکام شرعی را با ادله جزیی بیان نموده و حکم خدا را در زندگی و معیشت مردم اعمال کند به همین دلیل خدای تبارک و تعالی برای این دین علماءو فقهای بزرگی را مسخر گردانیده تا این دین را به بهترین شکل ممکن ابلاغ نمایند.

باید دانست که از مهمترین مقاصد شریعت اسلام حفظ و صیانت نفس انسان از هرگونه مفسده و ضرر است تا گزندی به آن نرسد از بارزترین نماد های توجه اسلام به حفظ نفس اباحه مداوا و معالجات پزشکی با هر امری که با احکام و مقررات شریعت تضاد نداشته باشدو به اندازه‌ای که شفاء حاصل گشته و بیماریها و آفات را دور گرداند؛ است.

دیده شده که گروهی از علماء و فضلاء به تالیف کتابهائی در زمینه احکام زنان پرداخته اند تا بر منزلت و مکانت زنان در اسلام تاکید کرده و نشان دهند اهمیت موضوع کم تر از توجه به مردها نیست انجام این کار از سویَ این گروه نشانگر توجه خاص به زنان است.

از جمله علمای قدیم که در باب این بحث به تالیف پرداخته-اند امام ابن قیم جوزی است که کتاب «الاحکام النساء» را تالیف کرده و از میان علمای معاصر هم دکتـر عبـدالکریم زیدان با تالیف کتاب «المفصل فـی الاحکـام المـراه» بـه بحث در باب موضوع پرداخته است.

من هم به نوبه خود فرصت را غنیمت شـمرده و بـه نگـارش برخی از احکام پزشکی بانوان پرداختـه ام و اگـر در ایـن کار کوتاهی شده و حق مطلب خوب بیان نشده بـه دلیـل سختی و دشواری بحث بوده است .

دلایل انتخاب این بحث

۱ نیاز جامعه اسلامیبر شناخت احکام پزشکی مربوط به زنان

۲ نیاز زنان مسلمان بر شناخت احکام پزشکی مربوط به خود

۳ نیاز پزشک مرد یا زن برای بیان حکم شرعی مربوط به زنان تا برآنچه که برای آنها حلال یا حرام است اطلاع و آگاهی داشته و بر اساس ان عمل نمایند

٤ نیاز مطالعه علمیدر فقه اسلامیبرای بیان مسائل معاصـر در مسائل شرعی خاص زنان

پیشینه تحقیق

بر اساس علم و آگاهی من کتابی مستقل کـه در بـر گیرنـده تمامی‌و مهمترین مسائل شرعی پزشکی زنان باشـد وجـود ندارد اما بحث های پراکنده ای را در کتب مختلـف دیـده ام که موارد زیر نمونه ای از آنها است:

۱-احکام جراحی پزشکی و آثار مترتب بـر آن ....تـالیف دکتر محمد مختار شنقیطی

۲-درمان و مسئولیت پزشک در شـریعت اسـلام ......تـالیف دکتر قیس بن محمد آل شیخ مبارک

۳-احکام نازایی آدمی‌در شریعت اسـلامی...............تـالیف دکتر زیاد صبحی علی ذیاب

٤-زاد و ولد در پرتو اسلام که توسط (سـازمان) اسـلامی‌در زمینه علوم پزشکی در سال ۱۹۸۳ میلادی تشکیل شده بـه انجام رسیده است.

۵-نگاه اسلام به بعضی از تجربیات و تمرینـات پزشـکی از همان سازمان مربوط به سال ۱۹۸۷ میلادی

٦-احکام عمل زیبایی در فقه اسـلامی............تـالیف ردینـه ابراهیم حسین الرفاعی

۷-جراحی عمل زیبایی............تالیف دکتر محمد سرطاوی

روش شناسی

روشی که این رساله براساس آن انجام گرفته است بـه شـرح زیر است:

اول : بحث و مطالعه را بر اساس اعمال پزشـکی بـه ترتیـب معاینه ؛ معالجه و سپس جراحی تقسیم بندی کرده ام . مگر در دو مورد علاج نازایی با عمل جراحـی و پیشـگیری از حاملگی دایمی؛ که ایـن دو بحـث را در احکـام معالجـه پزشکی بیان کرده‌ام و دلیل ان ارتباط این دو بحث بـا هـم می‌باشد.

نکته دوم: در هر جایی که نص شرعی دال بـر حکـم اعمـال پزشکی وجود ندارد حکم آن را بر اساس قواعد فقهی بیان کرده ام.

نکته سوم: در بیان مسائل فقهی مربوط به موضوع ذکر شده به شرح زیر عمل شده است

۱-اگر مسئله مورد اتفاق تمامی‌مذاهب فقها باشد مستند اتفاق نظر فقها را از ادله شرعی به طوری که ایـن مسـتند بـر آن دلالت دارد بیان کرده ام.

۲-اگر در مورد حکم مساله ای علما اتفاق نظر نداشته باشـند؛ اقوال مذاهب چهارگانه و مذهب ظاهری را که ذکـر شـده است. در ذکر مسائل فقهی به روش زیر عمل کرده ام:

الف) اقوال مذاهب را در هر مسئله ای که قبلا قول اقـوای آن ذکر شده بیان کرده ام و این اقوال به مصادر و کتب اصلی هر مذهب استناد داده شده است.
ب) مرزبندی محل نزاع در هر جایی که لازم بوده است.
ج) ذکرمحل نزاع و سبب اختلاف تا حد ممکن.
د) ذکر ادله هر گروه و وجه دلالت ادله برآن حکم
ه) ذکر ادله ای که بیشترین اختلاف در مورد آن وجود داشـته و بیان ادله هر گروه برای استدلالشان
و) بیان قول راجح و دلیل رجحان آن قول
۳- جهت تسهیل حکم شرعی از مراجع پزشکی استفاده کرده‌ام.
٤- حـدالامکان سـعی شـده اسـت تـا قواعـد یـک روش علمی‌داشته باشد به نحوی که در زیر می‌آید:
الف) اسناد آیات قرانی به جایگاهشان در سور
ب) تخریج احادیث وآثار پیـامبرﷺ بـه مصـادر اصـلی آن و تعیین درجه صحت احادیث
ج) تعریف الفاظ و مصطلحات فقهی و اصولی
این رساله از سه فصل و نتیجه گیری تشـکیل شـده اسـت؛ و فصل اول آن با عنوان «احکـام معالجـه پزشـکی» بـوده و شامل بخشهای زیر است:

۱-مشروعیت مداوا و معالجه پزشکی در شریعت اسلامی
۲-مفهوم معاینه پزشکی؛ مشروعیت نگاه مرد به زن و بالعکس در معاینات پزشکی و اهلیت پزشک معاینه کننده

فصل دوم با عنوان «احکام معالجه پزشکی» بوده و شامل موارد زیر است: تعریف نازایی؛ اسباب و راههای علاج نازایی در زنان؛ حکم شرعی راههای نازایی زنان؛ حکم پیشگیری از حاملگی به صورت دائم و موقت و حکم وسایل مورد استفاده برای پیشگیری از باردار شدن.

فصل سوم با عنوان «احکام جراحی پزشکی» بوده و موارد زیر را شامل می‌شود:

مفهوم جراحی پزشکی و شروط جواز آن ؛ حکم سزارین؛ حکم ختنه؛ حکم جراحی زیبایی؛ حکم جراحی تغییر جنسیت؛ حکم سوراخ کردن و ترمیم پرده بکارت.

فصل نتیجه گیری که مهمترین نتایج حاصل از این پژوهش بیان شده است.

فصل اول

بخش اول: مشروعیت مداوا و معالجه پزشکی

مطلب اول: توجه اسلام به یاددادن و یادگرفتن پزشکی

علم پزشکی از علوم دنیائی مهم است که تمام انسانها بـه آن نیاز دارند به طوری که با یاد گرفتن و یا یاد دادن و تمرین آن بیماریها؛ امراض، درد و رنـج ازبـین رفتـه و سـلامت جسم محقق مـی‌گـردد. ازآنجـایی کـه اسـلام بـر جلـب مصلحت و دور کردن مفاسـد؛ مضـرات و دفـع سـختی و حرج در تکالیفی که به آن داده شده نیاز انسان را در مداوا و معالجه رعایت کرده است و با یادگیری و به کار گیـری آن تا به این وسیله نفس انسان را از بیمـاری حفـظ کـرده مباح و حلال اعلام کرده تا نفس بشـری کـه حفـظ آن از اهداف شریعت است حفظ شود.

از آنجا که مردم در تمامی‌زمان ها و مکـان هـا نیازمنـد طـب بوده تا امراض و بیماریهایشان را معالجه کرده و از جسـم هایشان نگهداری کننـد؛ پـس یـادگیری علـم پزشـکی از فروض کفایی است و باید عده ای به آن مشغول شوند.

امام نووی در این باره می‌فرماید: «علوم عقلی که قسمتی از آن مانند طب و حساب فرض کفایی بوده و به آن نیاز است و قسم دیگر علوم عقلی وصایا و ارث هستند».

در این موضوع امام غزالی می‌فرمایند: «بعید نیست که علم طب و حساب را از فروض کفایی به حساب آوریم زیرا حرف و صنعت مانند کشاورزی؛ که مردم به آن نیازمندند فرض کفایی هستند پس پزشکی و ریاضیات به طریق اولی فرض کفایی محسوب می‌شوند».

سخن امام نووی که گفته اند «محتاج الیه» بر آن دلالت دارد که پزشکی و ریاضیات در صورتی فرض کفایی هستند که به این علوم نیازمند باشند.

بدیهی است که احساس نیاز به یادگیری پزشکی در تمامی‌زمان ها و مکان ها وجود دارد لیکن درجات این احساس نیاز متفاوت است.

شیخ الاسلام ابن تیمیه می‌فرماید: «گروهی از یاران ما و غیر آنان گفته اند؛ اصول صناعات مانند کشاورزی؛ بنایی و خیاطی فرض کفایی هستند اما این صناعات در صورت نیاز به آنها فرض عین می‌شوندو در حالت بی نیازی به آنها فرض عین نمی‌باشند».

امام شاطبی می‌فرماید: «ما حصل و نتیجه امر دوم (فرض کفایی) دفع نیاز و بر آورده شدن نیاز ها و حاجات مردم است».

حاصل سخن اینکه تعلیم پزشکی از فروض کفایی است که بر گروهی از مسلمان لازم است تا از این طریق به مداوا و معالجه دیگران بپردازند. دین مبین اسلام بر یادگیری و یاد دادن تشویق و ترغیب کرده است امام شافعی در این باره می‌فرمایند: «بعد از علم حلال وحرام (فقه) علم شریف تر از پزشکی سراغ ندارم» و در ادامه می‌فرمایند: «دو گروه هستند مردم هیچگاه از آنها بی نیاز نخواهند بود؛ علماء برای دینشان و پزشکان برای بدن هایشان».

ایشان توجه زیادی به پزشکی داشته اند به طوری که «امام موفق الدین بغدادی» در وصف ایشان گفته اند: «علی رغم عظمت ایشان در علم شریعت و فقه و مهارت ایشان در علم عربی در طب و پزشکی نیز محرز بود».

به همین دلیل است که برخی از فقهای بزرگ کتابهائی را در پزشکی نوشته اند که تالیف کتاب «طب نبوی» امام ابن قیم از نمونه های این موضوع است . وقتی که خواننده این کتاب را می‌خواند حس می‌کند امام ابن قیم طبیبی ماهر است که امراض و دردها را جدا می‌کند و دردها را به صورتی دقیق تشخیص می‌دهد.

راویان حدیث مانند امام بخاری یا مسلم و اصحاب سنن در کتابهایشان یک باب مستقل برای احادیث مربوط به پزشکی که بر مشروعیت مداوا و معالجه دلالت دارد قرارداده اند.

مطلب دوم

ادله ای که بر مشروعیت مداوا و معالجه دلالت دارند

آیاتی از قران و احادیثی از سنت پیامبرﷺ بر مشروعیت مداوا دلالت دارند و اقدام به آنچه نیاز است برای دفع بیماری و امراض؛ حرجی نیست.

اول: ادله ی قرانی دال بر مشروعیت مداوا

الف) آیه ۲۹ سوره نساء که می‌فرماید: «وخودکشی نکنید! خداوند نسبت به شما مهربان است»[1]وجه دلالت آیه بر مشروعیت مداوا این است که انسان از هر آنچه نفس او را به هلاکت برساند، نهی شده است. بنابراین ترک مداوا و معالجه مشمول نهی از قتل نفس بوده و عدم درمان موثر در حالات خطرناکی چون امراض قلبی و خونریزی شدید به روشنی آشکار می‌گردد.

۱- وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

حضرت عمرو ابـن عـاص نیـز زمـانی کـه در جنـگ «ذات السلاسل» مجروح شدند و به علت جنب شـدن ملـزم بـه غسل با آب سرد بودند و از این کار خودداری کردند بـه ایـن آیه استناد کردند و پیامبرﷺ این عمل ایشان را تقریر فرمودند.
به همین خاطر مداوا و معالجه از اموری است که خداوند بـه خاطر عدم قتل نفس و کوشش در به هلاکـت رسـاندن آن را مباح اعلام فرموده است.
ب) آیه ۱۹۵ سوره بقره که مـی‌فرمایـد: «خـود را بـا دسـت خودتان به هلاکت نیافکنید»[۱] وجه دلالت آیه بر مشروعیت مداوا این است که خداوند تبارک و تعالی از القاء نفس به حالت مرگ نهی فرموده اند و خودداری از مداوا و معالجه منجر به مرگ می‌شود که خداوند از آن نهی فرموده اسـت و از مفهوم مخالفه عبارت فوق این درک می‌شود که انجام مداوا و معالجه از اموری است که مـانع از مـرگ شـده و انجامش جایز است.

۱- وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

دوم: ادله ای از سنت پیامبرﷺ که دلالت بر مشروعیت مداوا و معالجه می‌کنند

الف) حدیث ابو هریره‌ﷺ از پیامبرﷺ که فرمودند : خداوند هیچ بیماریی را فرو نفرستاده مگر اینکه شفاء آن را فرو بفرستد».

ب) حدیثی که جابر ابن عبداللهﷺ از پیامبرﷺ روایت کرده و پیامبرﷺ فرمودند: «برای هر بیماری دارویی وجود دارد و زمانی که یکی از شما بیمار شد داروئی بخورد به اذن خداوند بیماری او مرتفع می‌شود».

وجه دلالت این دو حدیث بر مشروعیت مداوا به این وجه است که هر دو حدیث بر آن دلالت دارند که هیچ دردی وجود ندارد مگر اینکه خداوند برای آن درمانی را قرار داده باشد پس برای انسان جایز است که دارو هائی را که تاثیر آن با تجربه یا عادت فهم شده باشد، استفاده کند و این دلالت بر جایز بودن معالجه و درمان است.

امام نووی رحمه الله علیه در شرحش بر صحیح مسلم اشاره می‌کند حدیث اول دلالت بر مداوا و درمان مستحب دارد و حدیث اشاره ضمنی بر مشروعیت پزشکی و طبابت دارد.

ابن قیم جوزی در مورد این احادیث می‌فرماید: «این احادیث صحیح به درمان امر شده و درمان و مداوا منافاتی با توکل به خداوند ندارد آنچنان که توکل، دفع گرسنگی؛ تشنگی؛

گرما و سرما با اضداد ان را نفی نمی‌کند. حقیقت توحید با انجام اسبابی که خداوند برای توحید شرعا و قدرا قرار داده است، محقق نمی‌شود.عدم درمان در نفس توکل اشکال ایجاد می‌کند آنچنان که در حکمت توکل اشکال بوجود می‌آورد.

ج) حدیث اسامه ابن شریک که روایت می‌کند: «پیامبرﷺ همراه اصحابش آمدند و گویی بر سرشان پرندگانی بودند و سلام کردند و سپس نشستند و اعراب از هر گوشه و کناری آمدند و پرسیدند ای رسول خدا آیا مداوا کنیم ؟ پیامبرﷺ فرمودند: آری مداوا کنید زیرا بیماریی وجود ندارد مگر اینکه برای ان درمانی باشد غیر از یک بیماری و آن مرگ است».

وجه دلالت حدیث بر مشروعیت درمان این است که صحابه (رض الله عنهم) از پیامبرﷺ در موردحکم مداوا و درمان سوال کردند پیامبرﷺ حکم به مشروعیت و جواز آن داده و با گفتن «خود را مداوا کنید» آنها را تشویق کرده است. این حکم عام بوده و شامل انواع مختلف درمان مشروع خواه با دارو باشد یا عمل جراحی می‌باشد.

د) حدیث جابر ابن عبدالله﵁ که پیامبرﷺ پزشکی را نزد ابی ابن کعب که خونریزی داشت، فرستاد و آن پزشک رگی را از او قطع کرد سپس آن رگ را سوزانده و مانع از خونریزی شدند.

فرستادن پزشک توسط پیامبرﷺ و سوزاندن رگی که خونریزی میکند دلالت بر مشروعیت وجایز بودن درمان با عمل جراحی که یکی از اقسام درمان است، می‌کند.

بحث دوم: مفهوم معاینه پزشکی و مشروعیت آن

معاینه پزشکی از مراحل مقدماتی درمان است. از آنجایی که موضوع بحث در مورد احکام پزشکی زنان است بهتر است ابتدا حقیقت معاینه پزشکی و مراحل آن بیان شده سپس احکام شرعی و پزشکی زنان به تفصیل مورد بحث قرار گیرد.

مطلب اول: مفهوم معاینه پزشکی

مفهوم معاینه پزشکی: معاینه پزشکی از مراحل پزشکی است که با هدف از بین بردن بیماری از جسم بیمار انجام می‌شود. بنابراین معاینه پزشکی مقدمه ای است تا پزشک یا معالج با انجام آن به تشخیص بیماری پرداخته و درمان مناسب را خواه با دارو باشد یا با عمل جراحی پیدا کند.

معاینات پزشکی شامل دو مرحله است که عبارتند از : معاینه ظاهری و معاینه تکمیلی

الف) معاینه ظاهری : این معاینه با پرس وجو و تفحص از ظاهر بیمار و سوال از او در مورد نقطه آغاز بیماری بوده وانجام معاینه جسم از راه رویت؛ لمس کردن بدن بیمار؛ معاینه با دست و ضربه بر موضع بیماری یا گوش دادن به صداهای اعضای بیمار مانندضربان قلب ؛ تنفس و... بوده و همه این معاینات با ابزارهای ساده ای مانند گوشی پزشکی؛ دماسنج و... انجام می‌شود این نوع از معاینه درمیان پزشکان به معاینه اولیه مشهور است.

گاهی اوقات معاینات پزشکی به وسیله برخی از اعمال و وسایل که کمک بیشتری به معاینه عمیق تر و دقیق تر می‌کند و برای تعیین حقیقت بیماری واقع میشود که این معاینات به وسیله عکس های رادیوگرافی؛ انجام آزمایش و استفاده از نظریات پزشکان برای کشف و تعیین میزان بیماری انجام گرفته تا درمان مناسبی یافت شود این نوع اخیر در معاینه را؛ پزشکان با اسم معاینات تکمیلی می‌شناسند.

لازم به ذکر است معاینه بیمار قدم اولی است که پزشک برای از بین بردن بیماری و تجویز درمان طی کرده و خطـای در آن زندگی بَیمار را به خطر می‌اندازد.

مطلب دوم: مشروعیت معاینه پزشکی

مشروعیت معاینه بر مشروعیت عمومی‌مداوا و درمان بنا شـده است. آنچنان که در مقدمه ذکر شدمداوا و درمانبـه شـکل عمومی‌برگرفته از قرآن و سـنت پیـامبرﷺ بـوده و معاینـه پزشکی که مرحله اول از مراحل مداوا و درمان اسـت بـه دلایل زیر مشروع می‌باشد:

الف) اذن به معاینه به دلالت اذن به درمان حاصـل مـی‌شـود زیرا اذن به معالجه و معاینـه اذن بـه هرآانچـه لازم اسـت مانند معاینات وتحلیل ها مـی‌باشـد.ایـن برگرفتـه از ایـن قاعده‌ی « اذن به یک چیز اذن به انجام آن مـواردی اسـت که آن چیز لازم دارد»[1] است.

ب) معاینه پزشکی از شروط صحت درمان و مداوا اسـت بـه صورتی که درمان مطابق با اصول و ضوابط معتبر پزشـکی حاصل نمی‌شود جز اینکه معاینـه پزشـکی انجـام گـردد.

۱- الاذن بالشی ء اذن بما یقتضی ذلک الشی ء ایجابه

۲- مَا کَانَ وُجُودُهُ شَرْطًا کَانَ عَدَمُهُ مَانِعًا

همچنین بنابر قاعده فقهی آنچه شرط برای یک چیز است عدم شرط مانع وجود آن چیز می‌باشد دلیل دیگر قضیه است.[۱] بنابراین انجام معاینه پزشکی شرط صحت درمان و مداوا بوده و عدم معاینه مانع تحقق درمان است و معاینه مشروع است.

ج) انجام درمان بدون معاینه امکان به خطر افتادن زندگی بیمار را دارد که شرعا ممنوع است به طوری که حفاظت و نگهداری نفس از مقاصد و اهداف شرعی است بنابراین پزشک مجاز است تا معاینات خود را جهت جلوگیری از به خطر افتادن زندگی بیمار انجام دهد.

با توجه به مطالب ذکر شده مانعی برای انجام معاینات لازم، جهت شناخت و درمان مناسب بیماری توسط پزشک یا دستیار او وجود ندارد.

بحث سوم: نگاه مرد به زن هنگام معاینه پزشکی

پزشک معاینه کننده یا دستیارش هنگام معاینات پزشکی برخی از بیماری های دستگاه تناسلی یا هنگام تَولد نوزاد یا زمان گرفتن عکسهای رادیو گرافی لازم می‌آید تا

عورت مریض را به خاطر معاینه یا گرفتن عکس از موضع مورد نظر کشف کند همچنان که عکس برداری با اشعه گاهی مستلزم این است که عورت مریض شست وشو شود تا عکس ها و فیلم ها ی مریض بهتر نشان داده شده و نتیجه مطلوب را بدهد نیز تزریق در قسمت عقب یا جلو بیمار و عکس برداری با اشعه و تصاویر سه بعدی هنگام بررسی نازایی زنان یا تشخیص بعضی از بیماریهای دستگاه دفع ادرار، دستگاه گوارش، یا رحم مستلزم کشف عورت است.

سوالی که مطرح می‌شود این است که حکم شریعت اسلامی‌در کشف عورت در حالات گفته شده چیست؟

نصوص شرعی دلالت بر وجوب پوشیده بودن زنان و حفظ عورتشان و عدم ظاهر کردن عورت به مردان می‌کند مگر در حالاتی که خداوند این کشف عورت را برای زنان استثناء کرده است. خداوند در آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور می‌فرماید: « به مؤمنان بگوچشم های خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند وعفاف خود را حفظ کنند این برای آنان، پاکیزه‌تر است؛ خداوند از آنچه انجام می دهند آگاه است (۳۰) و به زنان، باایمان بگو چشم‌های خود را

(ازنگاه هوس ها فروگیرند، ودامان خویش را حفظ کنند وزینت خود را جز آن مقدار که نمایان است آشکار ننمایند».[1]

امام قرطبی در تفسیر آیات می‌فرماید:«مسلمانان اجماع نظر دارند که شرمگاه عورت زن و مرد محسوب شده و تمام اعضای زن جز صورت و دست هایش عورت است اما در مورد صورت و دست ها اختلاف نظر دارند که جزو عورت است یا خیر.

اکثر علما در مورد مردان قائل به این می‌باشند که عورت او بین ناف تا زانو بوده و نگاه به آن جایز نیست. در ادامه امام قرطبی در تفسیر آیه ۲٦ سوره اعراف[2] که می‌فرماید: « ای فرزندان آدم! لباسی برای شما فرستادیم که اندام شما را می‌پوشاند ; و مایه زینت شماست» می‌گوید : اکثر علما این آیه را دلیل وجوب ستر عورت می‌دانند و اختلافی در وجوب پوشاندن عورت از نگاه مردم نیست.

---

۱ - قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (۳۰) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

۲ - يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا

در صحیح امام مسلم ابو سعید خدری از پیامبرﷺ روایت کرده و فرموده اند: « مردان نباید به عورت هم نگاه کنند و زنان نیز نباید به عورت هم نگاه کنند در حالی که در یک پیراهن باشند».

بر اساس نص حدیث در اینکه نگاه مرد به عورت مرد و نگاه زن به عورت زن حرام بوده اختلاف نظری وجود ندارد و بر اساس اجماع نگاه زن به عورت زن ونگاه مرد به عورت مرد حرام است بنابر این از آنجایی که حدیث بر تحریم نگاه مرد به عورت مرد و زن به عورت زن را حرام اعلام کرده؛ تحریم نگاه مرد به عورت زن و برعکس به طریق اولی حرام است.

لازم به ذکر است آنچه در مورد تحریم نگاه به عورت بیان شد در غیر از زن و شوهر و سید و برده است و نگاه زن به عورت شوهرش یا ارباب به عورت کنیز خود از این قاعده مستثنی است.

فقها نیز بر وجوب ستر عورت و عدم نگاه به آن تاکید کرده اند از جمله ابن جزی مالکی می‌فرماید: « بر اساس اجماع پوشاندن عورت از بیگانه واجب است».

حطاب حنفی می‌گوید: « پوشاندن عورت چه در نماز و غیر از نماز واجب است»

امام نووی می‌فرماید:« پوشاندن عورت در غیر نماز و غیر از خلوت واجب بوده و بر اساس قول اصح مذهب امام شافعی در هنگام خلوت و تنهائی نیزواجب است و پوشاندن عورت در نماز چه شخص تنها باشد یا نباشد شرط صحت نماز است و اگر با قدرت پوشاندن عورت آن را ترک کند نمازش باطل است. عورت مرد چه آزاد باشد چه برده مابین ناف و زانو و عورت زن آزاد تمام بدن جز دست ها و صورت است.

بر اساس آنچه بیان شد پوشاندن عورت به صورتی که بیان شد از اصول ثابت در شریعت اسلامی‌است اما این اصل دارای استثناتی است؛ از جمله جایز بودن کشف عورت مریض در زمان معاینه و ضرورت کشف عورت توسط پزشک یا دستیارش، و این براساس قاعده فقهی ضرورت انجام محظورات را جایز می‌کند[1] یا قاعده حاجت ونیاز به انجام کاری خواه مربوط به یک نفر باشد یا کل جامعه آن کار را به حد ضرورت می‌رساند[2]، می‌باشد.

۱- الضَّرُورَاتِ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ

۲- الْحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ، عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً

بنا بر قواعد گفته شده کشف عورت به منظور معاینه پزشکی جایز بوده و از اصل کلی ستر عورت استثناء شده است. گاهی اوقات معاینه ضروری بوده و در اثر ترک آن ترس هلاک نفس یا عضوی از آن وجود دارد گاهی نیز ضرورتی وجود دارد که در اثر ترک آن فرد دچار مشقت و سختی می‌شود و در هر دو حالت عذری شرعی وجود دارد.

امام عز ابن عبدالسلام میگوید: «ستر عورت و شرمگاه واجب بوده و از بهترین مروت ها و زیبا ترین عادات مخصوصا در مقابل زنان بیگانه می‌باشد. اما هنگام ضرورت مانند بریدن غده های زائد در بدن که کشنده است یا مداوای زخم های کشنده نگاه هر کدام از زن ومرد به همدیگر یا نگاه پزشک برای مداوا جایز است. بر اساس قول ایشان هنگام ضرورت یا نیاز نگاه کردن به عورت جایز است.

امام زیعلی در مورد ستر عورت هنگام نیاز می‌فرماید: «نگاه پزشک به موضع بیماری و درد و به خاطر حقوق مردم و دفع نیاز آنها صحیح است».

درکتاب مجمع الانهر آمده است: «نگاه کردن به عورت جز در هنگام ضرورت مانند نگاه پزشک جایز نبوده و حرام است». امام نووی می‌گوید: «اگر نیاز شرعی باشد نگاه جایز است مثلا در هنگام خرید و فروش، معاینه پزشکی و شهادت».

با توجه به مطالب ذکر شده درمان و مداوا از مشهورترین تطبیقاتی است که از دایره قاعده ی نگاه حرام به عورت خارج می‌شود پس برای زن مسلمان جایز است هنگام معاینه پزشکی به خاطر نیاز و ضرورت کشف عورت کند اما این کشف عورت لازم است به مقدار نیاز برای معاینه پزشکی بوده و این برگرفته از قاعده ی «آنچه به دلیل ضرورت جایز شده انجامش فقط به اندازه رفع ضرورت است»[1] می‌باشد.

شیخ احمد زرقاء در شرح این قاعده می‌گوید: « آنچه از محظورات و محرمات که هنگام ضرورت انجامش جایز می‌شود فقط به مقدار دفع ضرورت می‌باشد و گسترش دایره محظور جایز نیست بلکه باید به مقدار دفع ضرورت باشد».

بنابراین پزشک و دستیارش باید به اندازه ای کشف عورت کنند که برای مداوا و درمان لازم بوده و بیماری را از بین ببرد، کشف و نگاه بیش از این مقدار جایز نیست آنچنان که در قواعد فقه آمده است: چیزی که به خاطر عذری بوجود آمده با از بین رفتن عذر انجامش جایز نیست.[2]

۱- مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا

۲- مَا جَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ

عزابن عبدالسلام در این باره می‌گوید: «اگر شاهد بر عیب و پزشک بر بیماری آگاهی یافت برای او نگاه کردن دیگر جایز نیست، زیرا چیزی که به خاطر ضرورت انجامش مجاز و حلال است فقط به مقدار نیاز انجامش، مجاز بوده و با از بین رفتن ضرورت یا نیاز انجام ان محظور جایز نیست».

آنچه از احکام شرعی که مقتضای عدم جواز کشف عورت بیان شد حال خواه بیمار و پزشک هردو مرد، یا هر دوزن ، یا یکی مرد و دیگری زن باشند رابطه قوی با معاینه مرد توسط زن و بالعکس دارد مخصوصا که معاینه مستلزم نگاه و کشف عورت موضع بیماری و درد است. ولی سوال مطرح شده این است آیا مداوای زن توسط مرد یا مرد توسط زن جایز است؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ دلیل ان چیست؟ ضوابط و معیارهائی که باید در این مورد مراعات گردند کدام است؟

جواب اینکه: مداوای زن به وسیله مرد و مرد توسط زن جایز است البته به این شرط که پزشکی از همان جنس نباشد و نیاز وضرورت به انجام این معاینه باشد. زیرا بر اساس قواعد و احکام شرعی در نگاه یک جنس به همجنس خودش مفسده کمتری وجود دارد و اصل این است هر جنسی توسط همجنس خودش معاینه شود اما اگر همجنس نباشد جنس مخالف می‌تواند او را معاینه و درمان کند

البته مشروط بر اینکه پزشک زن نتواند آن کار لازمی‌را که برای درمان لازم است و هدف مورد نظر است انجام دهد.
آنچه دلالت بر این دارد که زن می‌تواند مرد را مداوا کند حدیثی است که ربیع دختر معوذ روایت کرده و می‌فرماید: «ما همراه پیامبر بودیم و مجروحان را آب میدادیم و مداوا می‌کردیم و کسانی را که فوت کرده بودند به مدینه باز می‌گرداندیم». این سخن که « مجروحان را مداوا می‌کردیم» دلالت بر آن دارد که آنان مردان بیگانه را درمان می‌کردند. ابن حجر در شرح حدیث می‌گوید : «این حدیث دلالت بر جایز بودن درمان مرد اجنبی به وسیله زن اجنبی به خاطر ضرورت دارد».
انس ابن مالک در صحیح امام مسلم آورده است: « در جنگی ام سلیم و زنی از انصار همراه پیامبر ﷺ بودند به جنگجویان آب می‌دادند ومجروحان را مداوا می‌کردند». حدیث دلالت بر جایز بودن مداوای مرد به دست زن در جنگ به خاطر ضرورت و نبود همجنس دارد.امام نووی می فرماید: « حدیث دلالت بر رفتن زنان به جنگ و کمک به مردان در آب دادن و درمان مجروحان دارد».

بنابراین شرعا مانعی برای معاینه مرد به دست زن و بالعکس وجود ندارد البته مشروط به عدم خوف فتنه، همراهی محارم با آنها و نیز ضرورت انجام این کار، زیرا همراهی زنان با پیامبرﷺ به دلیل ضرورتی بوده که در ابتدای امر وجود داشته است و فقط زنان پخته، فرهیخته و مودب آنان را همراهی می‌کردند. اما بعد از گذشت مدت زمانی به علت کفایت مردها برای انجام این کار زنان آنان را همراهی نمی‌کردند واین کار از آنان ساقط شد.

کشف عورت حکمی‌مستثنی از اصل آن بوده و سبب این استثناء حاجت و نیاز مردم است . شریعت اسلام بر مراعات حاجات و نیازهای مردم و دفع مفسده و ضرر و جلب مصلحت وآسانی بر مردم بنا شده و آنچه تایید کننده این مطلب است وجود قواعد فقهی بیشماری است که بر این امر دلالت دارد از جمله قاعده ی « وجود مشقت وسختی در کاری موجب آسانی و راحتی در آن کاراست»[1] یا « ضرر و زیان را باید از بین برد»[2] این دو قاعده بیانگر این است که وجود مشقت در انجام کاری در

۱- اَلْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيسِيرَ

۲- الضَّرَرُ يُزَالُ

مکلف مراعات شده و آسان گرفته می‌شود و ضرری که به مکلف وارد می‌آید با انجام امر آسانتر دفع می‌شود.

انجام مداوا ودرمان به دست جنس مخالف در صورت نبود هم جنس، سبب دفع ضرر، آسانگیری و تخفیف بر شخص می‌شود و علت این آسانگیری و دفع ضرر این است که جنس مخالف با انجام مداوا و درمان مرتکب کم ترین گناه شده و به مقداری از نگاه که کفایت مداوا و درمان را بنماید؛ بسنده کند.

فقها انجام درمان و مداوا توسط جنس مخالف را در هنگام نیاز جایز دانسته و این امر در کتاب های فقهاء به صراحت اعلام شده است از جمله در کتاب « *المغنی المحتاج*» آمده است: « مرد وزن می‌توانند در وقت نیاز همدیگر را معاینه و معالجه کنند البته این امر منوط به حضور محرم وعدم وجود پزشک هم جنس که این کار را انجام دهد، می‌باشد.

در کتاب « الفتاوی الهندیه» آمده است: «زنی که جائی از بدنش زخمی‌شده هیچ زن یا مردی جایز نیست که به آن نگاه کند ولی اگر زنی پزشک بتواند او را درمان کند، انجام این کار برایش جایز است و در صورت عدم نبود پزشک زن و ترس مردن او یا احتمال آسیب و سختی بر

زن پزشک مرد مجاز است او را درمان کند البته لازم است زن تمام بدنش جز موضع زخم و جراحت را پوشانده و مرد هم از نگاه به سایر اعضاء خودداری کند».

موفق الدین بغدادی از فقهای مذهب حنبلی می‌گوید: « امام احمد تاکید کرده است، پزشک مرد می‌تواند به میزان ضرورت و حاجت به زن بیگانه بیمار و حتی عورتش نگاه کند همچنین پزشک زن مجاز است در زمان درمان و درصورت وجود ضرورت به عورت مرد بیگانه نگاه کند».

با توجه به مطالب گفته شده پزشک مرد می‌تواند به معاینه زن و پزشک زن هم به معاینه مرد بپردازد البته این امر چند شرط دارد از جمله : نبود پزشک هم جنس؛ وجود حاجت وضرورت انجام این کار؛ اکتفاء به میزانی از نگاه که از اصل تحریم نگاه استثناء شده است، نبود مظنه فتنه، وجود محرم در زمان معاینه و عدم خلوت میان زن و مرد؛ این شرط آخر برگرفته از حدیثی است که ابن عباس‬ؓ از پیامبرﷺ روایت کرده و فرموده اند: « هیچ مردی با زن بیگانه خلوت نمی‌کند مگر اینکه همراه محرم باشد». در حدیثی دیگر آمده است: « جایز نیست مردی با زنی تنها بوده و خلوت کند مگر محرمی‌همراهشان باشد» این دو

حدیث بر تحریم خلوت با بیگانه مگر با وجود محرم مانند همسر؛ برادر و... دلالت دارند.

در همین باب امام نووی می‌فرماید: «اگر زن و مردی بیگانه بدون حضور شخص ثالث باهم خلوت کنند این امر به اتفاق علما حرام است. همچنین اگر چند مرد با یک زن بیگانه خلوت کنند حرام است اما خلوت مردی با زنی که چند زن دیگر همراهش باشند بدون اشکال است. البته آنچه ذکر شد دارای استثناهایی هنگام ضرورت است».

براساس قول ایشان خلوت با زن بیگانه حرام است مگر اینکه با حضور زنانی دیگر بوده یا وجود ضرورت که پزشک مرد می‌تواند با حضور محرم یا زنانی او را معاینه و مداوا کند. گاهی اتفاق می‌افتد پزشک مردی در حالت اضطرار مانند انتقال زن بیمار که خونریزی شدید دارد یا هنگام حمله قلبی تنها می‌ماند.

مجمع فقه اسلامی‌در نشست خود در مکه بر عدم جواز کشف و ظاهر نمودن اعضای بدن زن به غیر از محرم و عدم جواز خلوت مرد با زن بیگانه مگر با حضور محَرم یا زنی دیگر تاکید کرده جز در صورت وجود ضرورت و این کشف اعضا باید به مقدار لازم باشد.

در همایشی با عنوان « زاد و ولد در پرتو اسلام » جواز نگاه بر جنس مخالف به منظور انجام امور پزشکی و درمان و کشف عورت مورد تایید قرار گرفت اما لازم است نگاه و کشف عورت به میزان لازم و وجود ضرورت بر انجام این کار باشد.

بحث چهارم: اهلیت پزشک معالج و دستیارش

اهلیت پزشک معالج و دستیارش در مرحله معاینه به دو قسم، تقسیم بندی می‌شود:

الف) اهلیت پزشک معالج و دستیارش از جهت علمی‌و عملی

ب) اهلیت پزشک معالج و دستیارش از جهت اخلاقی

آنچه در ادامه می‌آید بحث در باره ی این دو موضوع است.

الف) اهلیت پزشک معالج و دستیارش از ناحیه علمی‌و عملی:

پزشک معالج و دستیارش، که در معاینه به او کمک می‌کند مانند پرتو نگار، کسانی که با ذره بین مخصوص معاینه کار می‌کنند، و کارشناسان آزمایشگاه و ... ملزم هستند هر کدام بر حسب تخصص و کاری که انجام می‌دهند دارای صلاحیت و اهلیت کافی برای معاینه و معالجه باشند. صلاحیتی که در معاینه شرط شده مجموعه ای از اصول علمی‌است که متخصصانآن را وضع کرده و عبارت از راه ها و روشهائی است که پزشک و دستیارش

باید آن را طی نموده و درابتدای امور مربوط به معاینه انجام دهند.

بنابر این پزشک باید قواعد علمی‌تشخیص بیماری و به کارگیری وسایلی که پزشکان را برای فهم حقیقت بیماری کمک می‌کند به کار ببرند و دستیاران نیز بر حسب اختلاف در کارهایشان اصول علمی‌و عملی در پزشکی را اجرا کنند به طور مثال پرتو نگار نباید بیشتر از مقدار لازم از اعضای بیمار را در معرض پرتوهایی که برای بدن ضرر دارد، قرار دهد علاوه بر این با کفایت و اقتدار در به کار گیری وسایل مریض را به نتیجه رضایت بخش برساند.

متخصص ذره بین های پزشکی باید در به کارگیری و استفاده از این وسایل خبره بوده و در محدوده مشخص شده از وسایل استفاده کند تا در اثر افراط یا تفریط ضرری متوجه بیمار نشود. کارشناس آزمایشگاه باید با دقت و تمرکز به انجام کارهای مربوط به خود پرداخته و نتایج آزمایش ها را به نحوی که در تخصص آزمایش های پزشکی است خلاصه کرده و اثر دقت عمل او با اعلام دقیق بیماری که پزشک را در تشخیص بیماری کمک کند، نمود پیدا می‌کند.

انجام وظایف توسط پزشک و دستیارش به صورتی که بیان شد صحت و سلامت عمل پزشکی را تضمین کرده و هدف از انجام ان را محقق می‌کند. اما اخلال در اصول معاینه پزشکی سبب ضرر رساندن به بیمار و خطر مرگ است. شریعت اسلام نیاز انسان به مداوا را مراعات کرده و به آن اهمیت داده تا مانع از هلاک نفس با هر وسیله ای که منجر به هلاک می‌شود، بشود.

مسئولیت پزشک و ارتباطش با معاینه

منع شریعت اسلام از رسیدن ضرر به نفس انسانی دارای ارتباط محکمی‌با مشروعیت مسئولیت پزشکی در ابتدای انجام اعمال پزشکی و اموری که برای معالجه بیمار انجام می‌دهد، می‌باشد.ادله ای که ثابت کننده مشروعیت مسئولیت پزشکی در اسلام هستند با همدیگر ارتباط محکمی‌دارند از جمله حدیثی که عمرو ابن شعیب از پدرش و او از پدرش روایت کرده و پیامبرﷺ فرمودند: «کسی که طبابت می‌کند و قبل از آن این کار را نکرده ضامن خسارات وارده بر بیمار است».

این حدیث از نظر اهل علم به عنوان اصل ضامن بودن پزشک جاهل اگر دیگری را معالجه کرده و به سبب این معالجه ضرری متوجه او شود پذیرفته شده است.

همچنین این حدیث بر اعتبار مسئولیت پزشکی، که از آن با عنوان « اثر مسئولیت پزشک » تعبیر می‌شود دلالت داشته و اثر این مسولیت عبارت از وجوب ضمانت برکسی که ادعای طبابت کرده ولی نسبت به آن جاهل است، و نیز شامل همه فروع عمل های پزشکی و کسانی که در معنای پزشک هستند مانند کارشناس، پرستارو پرتونگار و.... می‌باشد.

امام خطابی در تعلیقش بر حدیث سابق می‌گوید: « اختلافی نیست که اگرپزشکی تعدی کرده و بیمار تلف شود ضامن است و کسی که از روی علم، عمل و تجربه کاری بر دیگری انجام داده و ضرری به او برسد تعدی کننده محسوب نمی‌شود».

امام ابن قیم جوزی نقل کرده اند: اهل علم اتفاق نظر دارند پزشک جاهل ضامن است و در ادامه می گوید: « امر شرعی ایجاب ضمانت بر پزشک جاهل است و اگر معالجه و عمل پزشکی را برای دیگری انجام داده و نسبت به آنچه انجام داده آگاهی نداشته باشد و سبب اتلاف نَفسی شود و یا ضرری را به دیگران برساند بر اساس اجماع علماء ضامن جبران خسارات یا اتلاف نفس است».

در کلام برخی از صحابه نیز ضمانت پزشک جاهل به موضوع نقل شده است از جمله عبدالرزاق در مصنفات خود از ضحاک ابن مزاحم روایت کرده که پیامبرﷺ میان مردم فرمودند: « ای پزشکانی که حیوانات (موجودات زنده) را معالجه می‌کنید، هر کدام از شما که انسان یا چهار پائی را معالجه کرده و آن موجود زنده سلامت خود را بازیافت ضامن نیست، ولی اگر تندرستی خود را بدست نیاورد و به آن آسیبی رسید ضامن است».

این موضوع در سخن تابعین هم به چشم می‌خورد از جمله معمر از زهری روایت کرده که گفته است: « پزشکی که کاری را با دست خود انجام دهد ضامن نیست مگر اینکه تعدی کرده باشد»

فقها بر ضامن بودن پزشک جاهل به اصول پزشکی تاکید کرده اند، از جمله ابن قدامه در ابتدای سخنش در مورد ضامن بودن حجامت کنندگان، ختنه کنندگان و پزشکانمی‌گوید: « این پزشکان در مقابل آنچه از آنها خواسته می‌شود، ضامن نیستند مگر به دو شرط: شرط اول: این افراد در عمل و صنعتی که انجام می‌دهند ماهر بوده و به عملی که انجام می‌دهند مشهور باشندو در صورتی که دارای مهارت و تخصص نبوده و به انجام کاری اقدام

کنند، عمل حرامی‌را انجام داده و در مقابل آنچه انجام داده اند ضامن می‌باشند».

این سخن ایشان که گفته اند: « در صورت عدم مهارت اقدام به این کار کنند ضامن می‌باشند» دلالت بر اعتبار ضمانت پزشک جاهل به اصول پزشکی کرده و در مقابل عملی که انجام می‌دهند مسئول هستند.

ونشریسی یکی دیگر از فقها می‌گوید: « اگر پزشک دیگری را گول بزند و ضرری برساند، مثلا بگوید اگر دستش را قطع نکنند می‌میرد، سپس دستش را قطع کرده وشخص بمیرد، پزشک ضامن است و باید دیه بپردازد». عبارت « پزشک ضامن است و باید دیه بدهد » دلالت بر ضامن بودن پزشک در صورت تفریط و آسیبی که به مریض وارد کرده و از اصول علمی‌پزشکی پیروی نکرده است و عبارت: «با سخنش دیگری را گول بزند» دلیل ضامن و مسئول بودنش در انجام کاری است که بدون علم و آگاهی انجام داده است.

مطالب ذکر شده نشان دهنده توجه وعنایت اسلام به التزام پزشک و دستیارش به اصول علمی‌و عملی پزشکی و ضمان این افراد در صورت جهل و تعدی است. بنابراین لازم است پزشک معاینه کننده و دستیارانش در ابتدای

معاینات پزشکی نهایت تلاش را طبق اصول علمی و عملی پزشکی در معالجه بیمار به کار برده و تمامی اسباب و وسایلی که برای کامل کردن اعمال پزشکی به کار ببرند تا شفاء از بیماری حاصل گردد.

مطلب دوم: اهلیت و صلاحیت پزشک و دستیارش از لحاظ اخلاقی

لازم است پزشک معالج و دستیارش دارای اخلاق حسنه و آداب رفیع بوده وجود این شرایط از آن جهت است که شرافت و کرامت پزشکی را برای کم کردن دردها و دفع بیماری ها از مریض، حفظ نمایند. از مهمترین آداب و اخلاقی که پزشک و دستیارش لازم است آن را دارا باشند موارد زیر است:

الف) متقی و نیکو کار بودن: لازم است پزشک و دستیارش در تقوی و صلاح نمونه باشند و این دو را در معالجه ی بیماران سرلوحه کار خود قرار داده و با ترس از خدای تعالی آنچه را که برای مریض سودمندتر است جلب کنند.تقوی ویژگی نیکویی است که سبب پیروی از اوامر خداوند تبارک وتعالی و دوری از نواهی و معاصی است. امر به تقوی از اوامر خدا برای اولین و آخرین انسانهاست و این موضوع در آیات فراوانی به چشم می‌خورداز جمله

: آیه ۱۳۱ سوره نساء که می‌فرماید: « و ما به کسانی که پیش از شما، کتاب آسمانی به آنها داده شده بود، سفارش کردیم؛ همچنین به شما (نیز) سفارش می‌کنیم که از نافرمانی خدا بپرهیزید»[1] یا در آیه ۱۰۳ سوره آل عمران می‌فرماید: « ای کسانی که ایمان آورده‌اید آنگونه که حق تقوا وپرهیزکاری است ازخداپرهیزید »[2] و در آیه ۷۰ سوره احزاب می‌فرماید: « ای کسانی که ایمان آورده‌اید تقوای الهی پیشه کنید وسخن حق بگویید»[3] و آیات دیگری که دلالت بر معنای تقوی و ترس از خداوند می‌کند. پیامبرﷺ نیز اصحابش را به تقوی و مراقبت دستور داده و ایشان را طوری تربیت کرده که تقوی را در همه ی امور زندگی سر لوحه خود قرار دهند.

مقصود از مطالب گفته شده این است: پزشک و دستیارش با کوتاه ترین راه به حقیقت بیماری پی برده و تقوا آن ها را به اوامر شرعی مربوط به معاینه و مراحل آن ملزم کرده تا

---

[1]- وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ اتَّقُوا اللَّهَ

[2]- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ

[3]- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

به علاج نهائی برسند. تقوی از لازم ترین و موکد ترین صفات پزشک و دستیارش است که سایر صفات پسندیده و زیبا به این صفت باز می‌گردد.

ب) صداقت و راستی: پزشک و دستیارش باید در ارتباطشان در ابتدای معاینه صادق بوده و افعال و اقوالشان در اطلاع رسانی به بیمار مطابق حقیقت باشد آیات و احادیث فراوانی دلالت بر وجوب التزام شخص مسلمان به صداقت در گفتار و کردارش می‌کند از جمله: در آیه ۱۱۹ سوره توبه آمده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، و با صادقان باشید»[1] نص آیه امری صریح از خداوند تبارک و تعالی است که بر وجوب التزام به صداقت و دخول در شمار صادقین می‌کند. در کلام پیامبرﷺ نیز احادیث فراوانی که تایید کننده معنای آیه است، وجود داشته و کسی که مخالف آیه عمل کند سزای بدی خواهد دید.

عبدالله ابن مسعود از پیامبرﷺ روایت کرده که فرموده اند: « صدق و راستی به نیکی هدایت می‌کند و نیکی شخص را به بهشت می‌رساند و شخص برای اینکه صدیق قلمداد شود لازم است راست بگوید کذب و دروغ شخص را به

---

[1]- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ

فجور می‌کشاند فجور هم به آتش می‌کشاند برای اینکه شخصی کذاب قلمداد شود کافی است دروغ گو باشد ».
براساس آنچه در حدیث آمده صداقت واجب بوده و از کذب نهی شده به طوری که صداقت و راستی به بهشت و نیکی و دروغ به فجور و آتش می‌انجامد.

این نصوص و موارد مشابه دلالت برلزوم صداقت پزشک و دستیارش در اخبار مرتبط به بیماری، به بیمار بوده و در صورتی که در بازگویی اخبار درباره ی طبیعت بیماری خلاف واقع عمل کنند این کار حرام است.

ج) وفای به عهد: پزشک و دستیارش باید به وعده هائی که برای پی بردن به بیماری و معاینات پزشکی لازم و مراجعات بعدی برای اتمام درمان لازم است پای بند بوده و در تعیین وقت قبلی برای بیماران وفای به عهد نمایند و جز در موارد استثناء دیگران را بر بیماران خود ترجیح ندهند این برگرفته از قاعده فقهی: « آنچه به خاطر ضرورت و نیاز انجامش جایز است فقط به مقداری انجامش جایز است که ضرورت را رفع کند»[1] می‌باشد.

---

[2]- مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا

بنابراین وجود عذر شرعی می‌تواند سبب تخلف از وعده هائی شود که پزشک به بیمار داده از مثال های این مسئله، این است که بعضی از اوقات پزشک قول معاینه یا درمان به بیماری را داده اما خداوند چنین مقدر کرده و حالتی از اضطرار را برای فرد دیگری ایجاد کرده که به کمک فوری نیاز داشته و ترس مرگ، ازبین رفتن یکی از اعضاء و یا بیشتر شدن بیماری که سبب ضرر زیادی در آینده شود، وجود دارد.

ابو هریره‌ﷺ از پیامبرﷺ روایت کرده که فرموده اند: «نشانه منافق سه مورد است: وقتی سخنی بر زبان می‌راند دروغ می‌گوید، وقتی وعده ای می‌دهد خلاف وعده عمل می‌کند، و وقتی که امان می‌دهد خیانت پیشه می‌کند» این سخن پیامبرﷺ که بیان کننده صفات منافق است دال بر وجوب حذر و دور ی از این صفات می‌کند.

پزشک و دستیارش باید نهایت دقت را در وعده هائی که می‌دهند کرده و تا جائی که ممکن است به آن عمل کنند. مگر در صورت عذر شرعی که تخلف از وعده جایز است.

د) وفای به عقود: پزشکان و دستیارانشان در بعضی از اوقات عقودی مبنی بر درمان بیماری منعقد می‌کنند و شرعا ملزم به وفای به این عقود می‌باشند. خداوند در آیه ۱ سوره مائده می‌فرماید: « ای کسانی که ایمان آورده‌اید به پیمان

وقراردادهایتان وفا کنید»[1] این آیه شمول و عمومیتش درباره هر عقدی بوده و عقودی که پزشکان با بیماران منعقد می‌کننددا‌خل در عمومیت و شمول این آیه بوده و باید به آن عمل کنند.در صورت عدم وفای به عقد پزشک و دستیارشگناهکار بوده و مسئول جبران خسارتی هستند که به سبب این امتناع به بیماران وارد می‌کنند، مخصوصا در حالاتی که انجام معاینه و درمان توسط پزشک دیگری امکان پذیر نباشد و این عدم امکان یا به سبب عدم وجود پزشکی دیگر یا سختی انجام معاینه و درمان در وقت دیگر است.

ه) نصیحت بیمار: نصیحت بیمار توسط پزشک از واجباتی است که لازم است پزشک و دستیارش آن را رعایت کرده و به بهترین وجه آن را انجام دهند. از حقوق واجب هر مسلمانی بر برادر دینی اش نصیحت و ارشاد تا حد توان است. در حدیث تمیم الداری از پیامبرﷺ روایت شده که فرموده اند: « دین نصیحت است گفتیم ای رسول خدا برای چه کسی؟ پیامبرﷺ فرمودند: برای خدا، پیامبر خدا، ائمه مسلمانان و عامه مسلمانان» بنابراین لازم است پزشک

۲-يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

و دستیارانش بیمار را به صحیح ترین و درست ترین راه راهنمائی کنند و با این کار نزد خدا اجر و ثواب ببرند.

آنچه بیان شد از ویژگی ها و آدابی است که لازم است پزشک و دستیارش دارا بوده و مقصود حصر و محدود کردن این اوصاف نیست بلکه اوصافی هستند که باید در ابتدای معاینه دارای این اوصاف بوده و کسی که این اوصاف را دارا باشد اهلیت اخلاقی برای پزشکی دارد.

مطلب پنجم: شرط دین در معاینه پزشکی

کسی که به معاینه پزشکی زنان مشغول است باید برخی از امور شرعی مهم را رعایت کرده و از این طریق به حفظ عورت، پوشاندن عیوب و مداوا ودرمان به صورتی شرعی ملزم شده و بر اساس فرامین خداوند عمل کرده و چیزی که سبب موارد فوق می‌شود، دین است.

آنچنان که قبلا ذکر شد عده ای از فقها انجام پزشکی را جزء فروض کفایی که انجام آن بر عده ای از مردم واجب است، می‌دانند تا از این طریق نیاز ها و حاجات مردم را رفع نمایند.

از بحث های سابق وجود دو دسته از پزشکان لازم می‌آید تا عده ای از پزشکان مرد به معالجه مردان و پزشکان زن به معاینه و درمان زنان بپردازند. وجود این دو دسته از

پزشکان به خاطر نیاز شرعی است که اطلاع مردها بر آن موارد در معاینات ممنوع بوده و یا اطلاع مردان بر آن موارد در معاینات مربوط به زنان ممنوع است. این بحث در مطلب سوم این فصل به تفصیل بیان خواهد شد. اما سخن در مورد حکم اشتراط دین باقی مانده و بر این اساس لازم است که پزشک زن مسلمان به معاینه و معالجه زن مسلمان بپردازد که این کار دلایل متعددی دارد از جمله زن مسلمان خیر خواه زن مسلمان در دینش بوده و ضرر، دشمنی و کشف اوصاف اعضای زن مسلمان که سبب فتنه میشود، از زن پزشک کافر به خاطر کفرش کمتر است.

خداوند عزوجل در آیه ۱۰۱ سوره نساء عداوت و دشمنی دائمی‌و مستمر در دین را که بین مسلمانان و کفار وجود دارد بیان فرموده آنچنان که می‌فرماید: «کافران، برای شما دشمن آشکاری هستند»[1] بنابراین عداوت کافر خواه کتابی یا غیر کتابی باشد آشکار و روشن بوده آنچنان که در این آیه به صراحت آمده است.

۱- إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا

طبابت و پزشکی به وسیله پزشکان غیر مسلمان مظنـه ایـذاء، دشمنی و عدم صلاحیت است و با وجود پزشک مسـلمان دلیلی برای رفتن به پیش پزشک غیر مسلمان وجود نـدارد. همچنین لازم است زن مسلمان فقط به دسـت پزشـک زن مسلمان مداوا و درمان شود زیرا هم کیش بوده و احتمـال ضرر رساندن بسیار کم تر است.

سوال مطرح شده این است: که حکم شـرع اسـلام در مـورد معاینه زن مسلمان به دست کافر چیست؟

جواب اینکه شرعا حرج وسـختی در معاینـه زن مسـلمان بـه دست پزشک غیر مسلمان وجود ندارد البته به شرط اینکـه نیازمند این کار بوده و پزشک زن یا مرد مسـلمان نباشـند. اما لازم است از معتمد بودن، امانتـدار بـودن و صـلاحیت آنها اطمینان داشته باشیم.

حضرت عائشه(رض) در حدیثی روایت کرده اند: « پیـامبرﷺ و ابوبکرﷺ مردی از طایفه بنی الدیل که بر دین کفار بـوده را به عنوان راهنما اجاره کردند که اسب هایشـان را بـه او داده و بعد از سه شب در غار ثور اسب ها را به آنها باز گرداند».

اجاره آن مرد توسط پیامبرﷺ و مسلط کردن او بر نفس مبارک خود و حضرت ابوبکر برای یافتن راه امن و خبر داشتن او از هجرت علی رغم امکان رسیدن ضـرردلالت بـر جـواز معامله با کافران و کمک گیری از آنها در برخـی از امـور

دنیایی می‌کند، مشروط به اینکه از امانت داری و صالح بودن کفار آگاه باشیم.

شیخ الاسلام ابن تیمیه می‌فرماید: « بعضی از مشرکین و اهل کتاب مورد اعتماد هستند، خداوند در آیه ۷۵ سوره آل عمران می‌فرماید: «واهل کتاب کسانی هستند که اگر ثروت زیادی به رسم امان‌نامه‌ای به آنهابسپاری، به تو بازمی گردانند و کسانی هستند که اگر یک دینار هم به آنان، بسپاری، به تو باز نمی‌گردانند؛ مگر تا زمانی که بالای آنها ایستاده (وبرآنها)! مسلط) باشی! »[1] به همین دلیل امین قرار دادن آنها بر مال جایز است . به علاوه مسلمانان می‌توانند به نزد آنان رفته و خود را معالجه کنند البته به شرط اینکه مورد اعتماد و مطمئن باشند و مفسده ای واضح مانند ولایت و برتری بر مسلمان نباشد ائمه مذاهب از جمله امام احمد این مطلب را تایید کرده اند.

سخن شیخ الاسلام مبین این است که اگر پزشک کافر مورد اعتماد باشد کمک از او جایز بوده و این در صورت نبود پزشک مرد یا زن مسلمان است. آنچه صحت این مطلب را

[1]- وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا

تایید می‌کند قرار دادن کافر به عنوان راهنما توسط پیامبرﷺ است.

در کتاب مغنی المحتاج آمده است: «مراجعه به پزشک کافر ذمی‌علی رغم وجود پزشک مسلمان جایز نیست» و با قیاس بر این آنچنان که امام اذرعی می‌فرماید: « بر اساس قول اصح با وجود پزشک زن مسلمان رجوع به پزشک زن کافر و پزشک مرد مسلمان صحیح نیست ولی اگر برای درمان و علاج بیماری پزشکی جز پزشک زن کافر و پزشک مرد مسلمان نباشد، بر اساس ظاهر، پزشک زن کافر مقدم است زیرا نگاه و لمس او فتنه اش از نگاه و لمس پزشک مرد کم‌تر است.

این قول ایشان که گفته اند: « اگر پزشکی جز پزشک زن کافر نباشد» دلالت بر درمان مسلمان به دست پزشک زن کافردر صورت نیاز کرده و این سخن ایشان که گفته اند: «پزشک کافر زن بر پزشک مرد مسلمان مقدم است زیرا نگاه و لمس او فتنه اش کم تر است» دلالت بر ترتیبی که منجر به ارتکاب کم ترین محظور و گناه در نگاه کردن وجود دارد، می‌کند.

بنا بر مطالب گفته شده ترتیب مراجعه زنان به پزشکان به صورت زیر است: ابتدا باید به پزشک مسلمان زن، بعد پزشک غیر مسلمان ثقه و مورد اعتماد، در مرحله بعد

پزشک مرد مسلمان و در مرحله آخر پزشک مرد کافر ثقه مراجعه شود.

مجمع فقه اسلامی‌نیز ترتیب ذکر شده را تایید کرده و گفته اند: «علی رغم اینکه برای اهداف شرعی کشف عورت زن جایز است اما در صورت امکان لازم است پزشک زن مسلمان او را مداوا و درمان کند. در صورت نبود پزشک زن مسلمان، پزشک زن غیر مسلمان، در غیر این صورت پزشک مرد ثقه و اگر هیچ یک از موارد ذکر شده ممکن نباشد پزشک مرد غیر مسلمان ثقه به درمان او بپردازد».

سوالی مطرح شده و آن این است: حکم احکام و دستورات پزشک غیر مسلمان که برای معاینه وضع می‌کنند چیست؟

جواب اینکه، فقها عمل به سخن پزشک غیر مسلمان قابل اعتماد در امور دنیائی محض که جزء عبادات نبوده یا در آن رخصت داده شده قائل به جواز می‌باشند. اما اگر سخن پزشک مربوط به احکام شرعی و عبادات غیر دنیائی مانند خوردن دارو های حرام یا اموری که درآن رخصت داده شده مانند ترک روزه یا خواندن نماز به حالت نشسته به آن عمل نمی‌شود. بلکه لازم است به پزشک مَرد عادل مسلمان مراجعه شود زیرا سخن پزشک زن کافر در امور

عبادی یا اموری که در آنها رخصت قرار داده اند غیر قابل قبول است.

ابن مفلح می‌گوید: «امام احمد عمل به سخن پزشک زن غیر مسلمان در امور عبادی را مکروه دانسته و از گرفتن دارو از کافر که از مواد تشکیل دهنده آن آگاهی نداشته باشیم، نهی کرده است».قاضی در تحلیل این سخن امام احمد می‌گوید: «اطمینانی وجود ندارد که در آن دارو سم یا چیز حرامی‌را مخلوط نکرده باشدو فقط باید در داروهای مباح به پزشک غیر رجوع شود».

ابن مفلح می‌گوید: «امام احمد گفته است، می‌توان در داروهای مباح به اهل ذمه مراجعه کرد اما در مورد نماز، روزه و ترک آن به سخن او عمل نمی‌شود و در این موارد فقط سخن پزشک مسلمان عادل پذیرفته می‌شود».

بنا بر مطالب گفته شده، مسلمان بودن پزشک معاینه کننده و دستیارش بر اساس ترتیب ذکر شده، در ابتدای معاینه پزشکی زنان معتبر بوده و سخن پزشک کافر در مورد عبادات و اموری که در آنها رخصت وجود دارد، پذیرفته نمی‌شود.

فصل دوم

مقدمه

معالجه پزشکی آخرین مرحله اعمال پزشکی بوده و ثمره ی مورد انتظار از مراحلی است که قبلا بیان شد. لذا مناسب است روش معالجه پزشکی زنان را عرضه کنیم.

معالجه پزشکی مجموعه ای از اعمال و کارهائی است که پزشک برای کم کردن درد و دور کردن بیماری از مریض به کار می‌برد.

در این فصل بر اعمال پزشکیی که پزشک برای کم کردن درد از زنان مورد بحث قرار گرفته می‌پردازیم و این اعمال شامل: داروهای پزشکی، انجام دسته ای از اعمال کمک کننده، دسته ای از عمل های پزشکی جهت درمان عقیم بودن و پیشگیری از حاملگی به صورت موقت یا دائم است.

بحث اول

احکام درمان عقیم بودن

توجه اسلام به تناسل و زاد و ولد: شریعت اسلام به تناسل و زاد و ولد برای ابقاء و زندگی بشر بر روی زمین تا هدف

از وجود انسان محقق شود توجه خاصی کرده و در آیه ٥٦ سوره الذاریات می‌فرماید: « و جنّ وانس را نیافریدم جز برای انکه مرا بپرستند»[1] این آیه هدف از خلقت انسان را به صورت واضح بیان فرموده است.

حفظ نسل از ضروریات پنج گانه اساسی است که شرائع و ملت ها بر حفظ و توجه ان اتفاق نظر داشته به طوری که اگر زاد و ولد نباشد بقاء و زندگی وجود نخواهد داشت.

امام شاطبی می‌فرماید: « امت اسلامی‌و حتی سایر ملل اذعان دارند که شریعت برای حفظ ضروریات پنجگانه که شامل دین، نفس، نسل، مال و عقل است قوانینی را وضع کرده و علم به این موارد ضروری است.

خداوند عزوجل انسان را بر دوست داشتن فرزند و میل به وجود اورا صورت غریزی که در اصل خلقت و درون مایه انسان می‌باشد. خلق کرده و این موضوع در آیات متعددی آمده از جمله: در ایه ٤٦ سوره کهف که می‌فرماید: « مال و پسران زیور زندگی دنیایند»[2] یا در آیه ١٤ سوره آل عمران می‌فرماید: «دوستیِ خواستنیهای گوناگون از جمله: میل به زنان وپسران و اموال فراوان از

---

[1]- وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

[2]- الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

زر و سیم برای مردم آراسته شده است»[1] بعلاوه دوست داشتن فرزند و ذریه سنتی از سنت های پیامبران علیهم السلام است که خداوند در این باب در ایه ۳۸ سوره رعد می‌فرماید: «وقطعاً پیش از تو رسولانی فرستادیم، وبرای آنان زنان و فرزندانی قرار دادیم»[2].

آیه ۳۸ سوره آل عمران که می‌فرماید: «آنجا [بودکه] زکریاپروردگارش را خواند [و] گفت : « پروردگارا، ازجانب خود، فرزندی پاک وپسندیده به من عطا کن،که تو شنونده دعایی»[3] درباره این موضوع است که حضرت زکریا دعا کرد که خداوند ذریه ای پاک به او عطا فرماید.

فرزند از بزرگترین نعمت هائی است که خداوند به بندگانش عطا می‌فرمایدو نام انسان با نسل و ذریه ماندگار می‌شود. خداوند در این مورد می‌فرماید: « و از همسرانتان برای شما پسران و نوادگانی نهاد»[4]برای تحقق این هدف بزرگ خداوند نکاح را بوجود آورده و برآن تاکید وتشویق کرده است.

---

[1]- زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ

[2]- وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً

[3]- هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

[4]- وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَ حَفَدَةً

امام محمد غزالی می‌گوید: « در نکاح پنج فایده وجود دارد که زادولد اصل بوده و هدف اصلی نکاح است تا جهان از انسان خالی نباشد. نکته قابل فهم این است که تولید مثل جز از طریق نزدیکی و مقاربت بین زن و شوهر امکان پذیر نیست».

امام ابن قیم می‌فرماید: « جماع در اصل به دلیل سه هدف اصلی وضع شده و مهمترین ان حفظ نسل و تولید مثل است تا آن مقداری که خداوند در زمین مقدر کرده کامل شود».

مطالب بیان شده ازیک سو واز سوی دیگر کثرت نصوص شرعی که دلالت بر مشروعیت و ترغیب نکاح می‌کنند از جمله در آیه ۳۲ سوره نور می‌فرماید: «مجردان خود، غلامان و کنیزان درستکارتان را همسر دهید، اگر تنگدستند خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد »[1] ابن عباس‌ رضی الله عنه در مورد آیه می‌فرماید: » خداوند آنها را به ازدواج تشویق کرده و آزاده و برده را به ازدواج امر کرده و به افراد فقیر وعده غنی را داده است».ابن مسعود نیز می‌فرماید: «غنی و دارا شدن را در نکاح بجوئید».

[1]- وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ

در آیه۲۱ سوره روم می‌فرماید: «و از نشانه‌های او این که از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تابدانها آرام گیرید ومیانتان دوستی و رحمت نهاده»[1] با توجه به آیه مبارکه حکمت خدا این اقتضا را دارد که هر کدام از زوجین این چنین باشند که موافق با دیگری بوده و تامین کننده نیاز های فطری بوده به صورتی که نزد یکدیگر آرامش و استقرار بیابند و میانشان آرامش و مودت باشد که این از بزرگترین منافع ازدواج است که در تولید مثل و ایجاد نسل بوجود آمده و در طول زندگی ادامه می‌یابد.

پیامبرﷺ فرموده اند: « با زنانی ازدواج کنید که توانائی تولید مثل زیادی را داشته باشند زیرا من در روز قیامت به زیاد بودن امتم افتخار می‌کنم» یا در ادامه حدیثی دیگر آمده که فرموده اند: « من هم می‌خوابم و روزه می‌گیرم و روزه ام را افطار می‌کنم و با زنان ازدواج می‌کنم و هر کس از سنت من (ازدواج) دوری کند، از من نیست».

نگهداری و محافظت از نسل و ازدیاد ان از طریق ازدواج هدایتی بزرگ از سوی پیامبرﷺ است که لازم است به آن توجه نمود زیرا تولید مثل و ازدیاد آن سبب انتشار خیر و

---

[1] - وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

نیکی می‌شود که پیامبرﷺ به خاطر آن آمده است. علی رغم تمامی‌مطالب بیان شده اسلام احکامی‌را برای سلامت و پاکی نسل و بقای آن قرار داده که در زیر اشاره می‌شود:

۱) نزدیکی با زن از عقب و دبر حرام بوده و لازم است از جایگاه مناسب با زن نزدیکی شود آنچنان که خداوند در آیه ۲۲۳ سوره بقره موضوع را مورد تاکید قرار داده می‌فرماید: « زنان شما کشتزار شما هستند پس از هر جا [وهرگونه] که خواهید به کشتزار خود [در] آیید »[۱]

۲) اسلام قتل اولاد را به دلیل تنگدستی وفقر و توجه به تولید مثل ممنوع کرده است. زیرا خدا ضامن رزق و روزی پدران و فرزندان همه است به طوری که این موضوع در آیات فراوانی به چشم می‌خورداز جمله در آیه ۱۵۱ سوره انعام می‌فرماید: « و فرزندان خود را از بیم تنگدستی نکشید ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم »[۲]یا در آیه ۳۱ سوره اسراء آمده است: « و از بیم تنگدستی فرزندان خود را نکشید ماییم که به آنها و شماروزی می‌بخشیم آری، کشتن آنان همواره خطایی بزرگ است»[۳]

۱- نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ

۲- وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ

۳- وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

اسلام هر کاری مانند زنا را که سبب ضرر رساندن به نسل و تولید مثل می‌شود، حرام و اشد مجازات را جهت دوری از اختلاط نسل و هرز گشتن نسل قرار داده است و در آیه ۳۲ سوره اسراء می‌فرماید: «و به زنا نزدیک نشوید، چرا که آن همواره زشت و بد راهی است[1]».

۳) اسلام به هرآنچه که عفت و پاکی را در جامعه محقق کند دستور داده و از انتشار فحشاء منع نموده بنابراین آداب ورود بر دیگران را تشریع کرده و دستور به بستن چشم ها بر هر چیز حرامی‌داده که این موضوع در آیات ۳۱و ۳۲سوره نورآمده و می‌فرماید: «به مردان باایمان بگو دیده فرونهند وپاکدامنی ورزندکه این برای آنان پاکیزه‌تراست،زیراخدابه آنچه می‌کنندآگاه است و به زنان با ایمان بگو دیدگان خودرا [ازهرنامحرمی] فروبندند وپاکدامنی ورزند»[2].

---

[1]- وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

۲- قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَى لَهُمْ انا للَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (۳۰)وَقُل لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ منْأ ابْصَارِهِن و يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ و ....

٤) شریعت اسلام مداوا و درمان آنچه را که مانع تولید مثل می‌شود مباح نموده و جایز اعلام کرده و درمان عواملی که سبب عقیم بودن زن یا مرد می‌شود جایز دانسته است بخصوص که پزشکی جدید برخی از اسباب و عوامل نازائی را کشف نموده و درمان این موارد در بسیاری از حالات امری آسان و قابل درمان است.

ادله‌ی جایز بودن درمان نازائی همان ادله عمومی اباحه درمان بوده و در ابتدای بحث بیان شد.

مبحث دوم: تعریف نازائی و عقیم بودن

قبل از بیان احکام درمان نازائی زنان لازم است این موضوع در لغت پزشکان و فقه تعریف شود تا تصور مفهوم نازائی آسان شود زیرا حکم بر چیزی فرع از تصور آن است. این بحث در موارد زیر قابل طرح است:

الف) تعریف نازائی و عقیم بودن

١) تعریف نازائی در لغت: العقم والعقم که با فتحه و ضمه حرف عین آمده است به معنای پوشاندن چیزی با دست که در شکمش از پای در می‌آید و حالتی در شکم که

توانائی زاد و ولد را ندارد بوده و مونث آن با عقمت و عمقاء است.

ابن العربی حکایت می‌کندوقتی گفته میشود زنی توانائی بچه دار شدن را ندارد می‌گویند: « امرأة عقیم» و صفت آن بدون هاء می‌آید و « رحم معقومه» به رحمی‌اطلاق می‌شود مسدود بوده و بچه دار نمی‌شود و عقیم زنی است که بچه دار نمی‌گردد و این صفت برای مرد و زن به صورت یکسان آورده می‌شودیعنی « امرأة عقیم » و «رجل عقیم».

اصل « العقم» به معنای قطع کردن و خشک شدن که مانع قبول اثر می‌گردد، بوده و وقتی می‌گویند: « عقمت مفاصله و داء عقام» به این معناست، قابل درست شدن نیست. عقم صفتی است که بر مذکر و مونث به صورت یکسان اطلاق می‌یابد و صفت مخصوص زنان نیست آنچنان که برخی از لغت دانان به این موضوع اشاره کرده اند و گفته می‌شود: «ریح عقما» که به معنای بادی است که ابر یا درختی را بارور نکند. به روز قیامت « یوم عقیم» می‌گویند زیرا بعد از انروزی نخواهد آمد.

معنای اصطلاحی عقیم بودن همچنان که در زیر می‌آید، از معنای لغوی ان جدا نیست زیرا معنای لغوی و اصطلاحی بر عدم قدرت بر تولید مثل دلالت دارد.

۲) تعریف اصطلاحی عقیم بودن: پزشکان در تعریف عقیم بودن آن را به وصفی که شخص قادر به تولید مثل نیست یا عدم قدرت بر حامله شدن بعد از مدت معین توصیف کرده اند.

برخی آن را به عدم قدرت بر زاد و ولد و برخی به از بین رفتن جنین بعد از گذشت یکسال کامل از زمان زناشوئی تعریف کرده اند.

گروهی از پزشکان میان عقیم بودن و ناتوانی در بارور کردن تخمک زن فرق گذاشته و می‌گویند: « عقیم بودن مرضی است که علاج ندارد و همانند بیماری های طبیعی، مادرزادی و وراثتی که دستگاه تناسلی و بخصوص غده های تناسلی به آن مبتلا شده و کارکرد این دستگاه از بین می‌رود یا نقصان قوه رشد آن شدید است یا عدم وجود تخم در دستگاه تناسلی که در ایجاد جنین نقص ایجاد کرده و سبب اخلال در کروموزوم ها می‌شود. یا اختلال شدید به هر دلیلی در خلق شدن و به وجود امدن دستگاه تناسلی که هر کدام منجر به عقیم شدن می‌شود است. اما

ناتوانی در بارور کردن اصطلاحی است که شامل حالاتی می‌شود که امکان علاج آن وجود داشته و در تعریف آن گفته اند: « عدم زاد و ولد برای یک سال کامل علی رغم وجود ارتباط زناشوئی مناسب بدون استفاده از لوازم و اسبابی که مانع حاملگی می‌شود.

۳) عقیم بودن درفقه: برخی از مفسرین در تفسیر آیه ۵۰ سوره شوری که می‌فرماید: « و هر که را بخواهد عقیم می‌سازد»[۱] برای عقیم بودن تعاریف بسیار زیاد و نزدیک به هم که از تعریف علمای لغت از عقیم بودن جدا نیست، بیان کرده اند در ادامه به برخی از این تفاسیر اشاره می‌شود.

امام قرطبی در تفسیر آیه مذکور می‌فرماید: « یعنی بچه ای از او متولد نمی‌شود و گفته می‌شود مرد عقیم و زن عقیم».

ممکن است مفسران، تفسیرشان را از این احادیث پیامبرﷺ که فرموده اند: « عقیم کسی است که بچه دار نمی‌شود» یا در حدیثی دیگر می‌فرماید: « عقیم کسی است که عمل لقاح در او انجام نمی‌شود» گرفته باشند. تمامی‌این احادیث را امام بخاری در صحیحش آورده است.

---

[۱]- وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا

فقهای قدیمی آنچنان که بیماری هائی چون « رتـق»[۱]، « قـرن»[۲] و برص[۳] را تعریف کرده اندبه تعریفی دقیق از عقیم بـودن نپرداخته اند و شاید این عدم تعریف از سوی آنان به دلیـل ناشناس بودن اسباب وعلل عقیم بودن برگردد و شاید نگاه آنـان بـه ایـن موضـوع بـر گرفتـه ازآیـه ی ۵۰ سـوره شوری[٤]بوده و آن را امری الهی دانسته که خداوند هـرکس را بخواهد به این بیماری مبتلا می‌کند با توجه به دو دلیـل گفته شده فقهای قدیم تعریفی از عقیم بودن و نازائی ارائـه نکرده‌اند.

اما فقهای معاصر آن را در ضمن بحث های مرتبط با زاد و و لد و حکم اسلام در باره زاد و ولد بیان کرده اند. در ادامـه به تعاریف ارائه شده از سوی فقهای معاصر و اعتراضـات وارده بر این تعاریف پرداختـه و تعریفـی برگزیـده ارائـه می‌گردد. در زیر به تعاریف عقیم بودن اشاره می‌شود.

---

[۱]- انسداد دهانه آلت زن با گوشت

[۲]- انسداد دهانه آلت زن با استخوان

[۳]- بیماری پیسی

۵- و هر که را بخواهد عقیم می‌سازد.

۱) ناتوانی در باروری که هر کدام از زن و مرد قادر به ایجاد سلول های تناسلی (اسپرم و تخمک) می‌باشند اما این سلول ها قادر به ترکیب با هم نیستند تا جنین به وجود بیاید.
۲) برخی دیگر در تعریف آن گفته اند: « ناتوانی در تولید مثل به خاطر وجود علت یا عیبی در زن و مرد یا یکی ازآن ها، و زن و مرد در سنی باشند که به طور معمول امکان تولید مثل وجود داشته باشد.

نکات بدست آمده از تعاریف سابق موارد زیر است:
۱) تعریف اول عقیم بودن را ناتوانی در بارور کردن محصور کرده است در حالی که عقیم بودن کلی تر از ناتوانی در بارور کردن می‌باشد و در عدم توانائی بارور کردن سلول های تناسلی زن ومرد با هم ترکیب می‌شوند اما به علتی مثلا عیب در رحم جنین بوجود نمی‌آید.

این تعریف شامل زنان یائسه هم می‌شود در حالی که این زنان به علت کهولت سن قابل به تخمک گذاری نیستند. ممکن است بچه ها نیز قادر به تولید مثل باشند ولی نمی‌توان آنان را عقیم دانست بنابراین تعریف به دلیل عدم بیان دقیق اسباب عقیم بودن غیر جامع و به دلیل ورود زن یائسه در تعریف غیر مانع است.

۲) در مورد تعریف دوم دو نکته قابل ذکر است.

الف) در این تعریف علل ناتوانی از زاد و ولد را به امراض یا عیوبی چون قرن و رتق محدود کرده است در حالی که عقیم بودن دارای حالاتی است که علی رغم تحقیقات پزشکی هنوز علت آن مشخص نشده است. این نکته تاکید کننده همان آیه خداوندکه هرکس را بخواهد عقیم و نازا می‌کند[1] می‌باشد که خداوند هرکدام از بندگانش را بخواهد به آن مبتلا می‌کند بنابراین تعریف جامع اقسام ناتوانی که عقیم بودن از آن منتج می‌شود، نیست.

برآنچه بیان شد نمی‌توان اعتراض کرد که: علم پزشکی نوین دسته ای از علل ناباروری را کشف کرده است زیرا اراده خداوند نافذ بوده و هرکس را بخواهد عقیم خواهد کرد هرچند علت ان ناشناخته باشد. شاید هم عقیم بودن از امراضی است که خداوند هرکس را بخواهد به آن مبتلا می‌کند در حالی که سایر امراض این چنین نیست.

ب) تعریف وجود مرض یا عیب را یکی از زن و یا مرد و یا هردو بدون تعیین طرفی که مشکل دارد، محدود کرده است در حالی که نازائی به دلیل وجود مشکل در یکی از زن یا مرد است.

---

[1]- وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا

از تعریف آنجا که گفته است: « زن ومرد در سنی باشند که معمولا امکان تولید مثل را دارند» این چنین فهم می‌شود که زن و مرد بعد از سنی معین قادر به تولید مثل نیستند و این خلاف واقعیت است زیرا مرد قادر به تولید مثل است هر چند که در کهولت سن باشد لذا عبارت را می‌توان به این شکل اصلاح نمود: « زن در سنی باشد که معمولا توانائی تولید مثل را داشته باشد.[1]

بعد از نقد و بررسی تعریف ارائه شده برای عقیم بودن و بیان اشکالات وارده بر ای این تعاریف پیشنهاد می‌گردد تعریف آن به شکل زیر اصلاح شود: « العقم، هو عجز حقیقی آو حکمی‌ظنی عن الانجاب الزوجین معا او احدهما، والزوجه فی سن یمکنها لانجاب به عاده» عقیم بودن عجز و ناتوانی حکمی‌ظنی یا حقیقی از تولید مثل، که این ناتوانی مربوط به زن ومرد یا یکی از آنها بوده و زن در سنی باشد که معمولا توانائی ثولید مثل را داشته باشد.

شرح تعریف به شکل زیر است:

---

[1]- زن بعد از رسیدن به سنی یائسه شده و تخمک گذاری در رحمش امکان پذیر نیست. (مترجم)

عجز: لفظی که شامل انواع ناتوانی در تولید مثل می‌شود با این قید اراده ی زن و مرد یا یکی از آنها در جلوگیری از تولید مثل مانند خودداری از نزدیکی یا استفاده از وسایل پیشگیری از حاملگی از تعریف خارج می‌شود.

حقیقی: بیان نوع اول ناتوانی که این نوع از ناتوانی ناشی از عیوب مادر زادی مانند رتق، قرن و ... بوده و این نوع از ناتوانی همچنان که قبلا بیان شد سببش مجهول است و شامل آنچه خداوند با مشیت خود برای فردی مقدر کرده می‌باشد. بنابراین عجز حقیقی محدود به عیوب مادر زادی و عللی که هنوز سبب آن مشخص نشده،می‌شود و این نوع از ناتوانی راه درمان نداشته و مربوط به یک یا هر دوی زن ومرد است.

حکمی‌ظنی: بیان نوع دوم ناتوانی که بعد از شناخت سبب آن راه درمان و معالجه دارد. معنای این عجز و ناتوانی این است که به این دلیل که مریض مظنون به ناتوانی است، سبب نازائی او را دانسته و امکان درمان هم دارد.

عن الانجاب: با این قید انواع دیگر ناتوانی مانند ناتوانی در سخن گفتن، گوش دادن، حرکت کردن و ... از تعریف خارج می‌شود.

الزوجین معا او احدهما: مشخص کننده موضع ناتوانی حقیقی یا حکمی‌ظنی است که گاهی در هر دوی زن و مرد است و گاهی فقط در یکی از این دو.

و الزوجه فی سن یمکنها الانجاب به عاده: با این قید زن یائسه از تعریف خارج می‌شود زیرا به او زن عقیم و نازا اطلاق نمی‌گردد.

بخش سوم: علل عقیم بودن زنان و راه های درمان آن

پزشک متخصص برای درمان عقیم بودن لازم است که بسیاری از معاینات دقیق پزشکی را انجام دهد تا علت عقیم بودن را مشخص سازد و راه مناسبی برای معالجه و درمان بیابد. انجام این معاینات به این دلیل است که علل عقیم بودن فراوان و متفاوت است.آنچه در ادامه می‌آید علل عقیم بودن و راه های درمان می‌باشد.

مبحث اول: علل عقیم بودن زنان

پزشکان عقیم بودن زنان را به دو نوع تقسیم بندی می‌کنند:

الف) عقیم بودنی که از ابتدای زندگی مرد یا زن به آن مبَتلا است.

ب) عقیم بودنی که بعد از به دنیا آوردن یک یا چند بچه یا بعد از عمل های پزشکی سقط جنین زن به آن مبتلا

می‌گردد. برای عدم توانائی زنان در تولید مثل عوامل متعددی وجود دارد که در زیر به مهمترین این عوامل اشاره می‌شود.

۱) عقیم بودن ناشی از تنگی مهبل: این دلیل اولین علت عقیم بودن است زیرا در این حالت آلت مردانه به شکل طبیعی و کامل داخل مهبل نشده و آب مردانه (منی) در مدخل یا قسمت پایین تر آن ریخته می‌شود. تنگ بودن مهبل به دلایل مادر زادی، عدم آمادگی روحی روانی، عدم آموزش صحیح، وجود چرک و زخم در پرده بکارت برمی‌گردد.

۲) عقیم بودن ناشی از اسیدی بودن ترشحات مهبل:ترشحات مهبلی به صورت طبیعی اسیدی هستند تا مهبل را از میکروب های کشنده پاک کرده و آب منی را در لغزیدن در مجرای گردن رحم و رسیدن به رحم کمک کند اما اگر مقدار اسیدی بودن زیاد باشد مانع حرکت اسپرم ها می‌شود و در این حالت گفته می‌شود: زن نازا است.

۳) عقیم بودن ناشی از التهاب و چرکین شدن گردن رحم: گاهی گردن رحم دچار التهاب مزمنی شده که این التهاب چرکین با رنگ قرمز بوده و با لایه ای از ید پوشانده می‌شود. این التهاب به مرور زمان سبب ایجاد ورم در گردن رحم شده که جای زخم های آن مکانی برای

میکروب ها است که این میکروب ها موجب رشد ورم های سرطانی خطرناکی می‌شود.

٤) عقیم شدن ناشی از کیست تخمدان: کیست و ورم تخمدان به لوله فالوپ و سایر اعضای داخلی تناسلی چسپیده و مانند تکه ای گوشت در می‌آید و جراح در صورت وجود کیست در تخمدان، قسمتی یا همه تخمدان را در می‌آورد که این سبب عقیم شدن زن می‌شود. البته نوع دیگری از کیست تخمدان وجود دارد که سبب جدا شدن هرمون های زن و مرد شده در نتیجه ی این جدا شدن نطفه تشکیل نشده و زن عقیم می‌شود.

٥) عقیم شدن ناشی از جماع در زمان عادت ماهانه: انجام مقاربت در زمان عادت ماهانه و در هفته اول بعد از به دنیا آمدن بچه به دلیل انتشار میکروب در دستگاه تناسلی زن را مبتلا به بیماری های خطرناکی می‌کند که موجب عقیم شدن می‌شود زیرا سرخرگ های رحم در زمان بعد از تولد بچه و در زمان عادت ماهانه باز و بسته شده و خونی که از این شرایین خارج می‌شود که در صورت مقاربت میکروب ها به هم می‌رسند. مخصوصا اگر دستگاه تناسلی دو طرف کثیف باشد.

۶) عقیم شدن ناشی از عدم تخمک گذاری: به این معنا که تخمک در تخمدان تشکیل نشده و در نتیجه تخمک در تخمدان به رحم زن نمی‌رود و این عامل از مهمترین عوامل عقیم بودن در زنان است.

۷) عقیم شدن ناشی از التهاب بازو های رحم یا انسداد آن: این بیماری در زنانی که عقیم هستند شیوع زیادی داشته و از مهمترین اسباب آن: بیماری سل، خونریزی، بیماری تب داخلی، التهاب اعضای دستگاه تناسلی و استفاده از اجسام آلوده و وارد کردن آن در رحم به خاطر انجام سقط جنین است.

مبحث دوم: راه های معالجه عقیم بودن

نظر به عوامل نازا بودن زنان راه های درمان زیادی وجود دارد در زیر به آن اشاره می‌شود.

راه حل اول: درمان با مصرف دارو

بسیاری از علل نازا بودن از طریق مصرف و استفاده از دارو امکان پذیر است. درمان عقیم بودن ناشی از عدم تخمک گذاری – که از علل اساسی نازائی است– از طریق استفاده ازدارو های هرمون زنانه که بر دو نوع است، علاج‌پذیر است.

نوع اول، که به صورت مستقیم بر تخمک گذاری دارای اثر است مانند مشتقات دارو های فولیکوتین و برو جیستون.

نوع دوم، که به صورت غیر مستقیم بر تخمک گذاری و از طریق تحریک غده ی مخاطی دارای اثر است.

هدف اصلی این داروها تحریک تخمدان بر آزاد سازی تخمک های مناسب برای لقاح است و درمان نازائی ناشی از انسداد بازو های رحم با دارو های مناسب مانند پنی سیلین و سولفات که پزشک متخصص با تجویزش سبب از بین رفتن میکروب ها می‌شود.

راه حل دوم: تلقیح مصنوعی داخلی

این روش وارد کردن اسپرم مرد به داخل مجاری تناسلی زن با هدف بارور کردن تخمک زن است در این روش مقدار اندکی از اسپرم مرد را به داخل رحم زن تزریق کرده و باقی مانده اسپرم را در مهبل زن در پشت گردن رحم تزریق می‌کنندو زن بعد از این به مدت یک یا چند ساعت بر پشت خوابیده و تکان نمی‌خورد.

تلقیح مصنوعی داخلی در حالات زیر به کار می‌رود:

۱) در صورتی که مهبل زن بیش از اندازه معمولی اسیدی بوده و سبب کشته شدن اسپرم مرد شود.

۲) درصورتی که ترشحات گردن رحم مانع نفوذ اسپرم شود.

۳) در صورتی که زن ترسیده و عضلاتش را هنگام مقاربت منقبض کرده و اجازه ورود آلت تناسلی مرد به دستگاه تناسلیش را ندهد.

راه حل سوم: تلقیح مصنوعی خارجی (کودکان حاصل از لقاح مصنوعی)

ایده تلقیح مصنوعی خارجی بر گرفتن تخمکی از زن در زمان تخمک گذاری، به واسطه هرمون های غدد مخاطی و درجه حرارت روزانه، انجام می‌شود، بنا شده است. پزشک با گرفتن تخمکی از تخمدان با استفاده از میل جراحی و قرار دادن آن در محلول مناسب سبب رشد کامل تخمک می‌شود که این امر در غالب اوقات به دو تا چهار ساعت نیاز داشته و چه بسا به دوازده ساعت برای اتمام رشد تخمک نیاز باشد.

در مرحله بعد اسپرم مرد را گرفته و در جای مخصوص قرار می‌دهند تا هسته مرکزی شکل گرفته سپس اسپرم و تخمک را در شرایط مخصوص در سینی مخصوص گذاشته و بعد از مدت ۱۲ ساعت از این عمل نشانه های اولیه لقاح مشاهده می‌شود و بعد از گذشت ۲٤ ساعت نشانه های آشکار لقاح مشاهده می‌شود و زمانی که به رشد زیگوت

رسید آن را به رحم برمی‌گردانند که اگر خداوند مقدر کرده باشد این نطفه به علقه و سپس جنین تبدیل می‌شود.

تلقیح مصنوعی در حالات زیر به منظور درمان نازائی به کار می‌رود.

۱) امراض مرتبط با لوله فالوپ که به دلیل برداشتن لوله فالوپ در نتیجه عمل جراحی یا کثیف بودن آن به سبب وجود زخم یا علل مادر زادی روی می‌دهد.

۲) وجود ترشحات گردن رحم که از بین برنده اسپرم مرد است.

۳) کشیده شدن رحم که علت آن مقاربت در زمان عادت ماهانه است.

٤) حالاتی از نازائی که علتش معلوم نیست.

راه حل چهارم: درمان با عمل جراحی: اگر درمان نازائی با دارو های پزشکی نتیجه ای در بر نداشته باشد به انجام علاج با جراحی پرداخته می‌شود. عمل جراحی که برای درمان نازائی با هدف بیرون آوردن کیست های رحم اعم از کیست های خطرناک یا غیر خطرناک استفاده می‌شود و با درمان دردهای عصبی رحم با قطع اعصاب به صورت دقیق تمام می‌شود آنچنان که رحم را به خاطر نابود کردن محتویات آن به دو قسمت مجزا تقسیم کرده سپس رحم را

به هم وصل می‌کنند. گاهی اوقات پزشکان عمل های جراحیی انجام می‌دهند که به خالی شدن بازو های رحم از محتویات داخلش اقدام می‌کنند. لازم به ذکر است هدف اصلی همه ی عمل های جراحی رسیدن تخمک به رحم به منظور لقاح است.

مبحث چهارم

حکم راه های درمان نازائی زنان: در این بخش به بیان حکم درمان نازائی زنان با استفاده از دارو، تلقیح مصنوعی داخلی، تلقیح مصنوعی خارجی و عمل پزشکی پرداخته خواهد شد.

الف) حکم درمان نازائی زنان با استفاده از دارو: آنچنان که قبلا ذکر شد، در بعضی از موارد درمان نازائی با استفاده از دارو انجام می‌شود، اما حکم استفاده از این دارو ها چیست؟

نازائی همانند سایر امراض و بیماریها شریعت اسلام درمان آن را حلال اعلام کرده و دلیل آن حفظ نسل است زیرا اسلام برای تحقق مصالح بندگان و دور کردن مفسده از آنان نازل شده و شرعا حرجی در استفاده از دارو توسط زن مسلمان برای هر کدام از علل درمان نازائی، نیست و ادله جواز درمان نازائی همان دلایلی است که دلالت بر

مشروعیت مداوا و درمان بیماری ها دارد و در زیر بیان می‌شود.

الف) آیه ۱۹۵ سوره بقره می‌فرماید: «و خود را بادست خود به هلاکت نیفکنید»[1] وجه دلالت آیه بر درمان نازائی این است که خداوند عزوجل از القاء نفس به مهلکه به هر صورتی که باشد نهی فرموده و ترک درمان سبب عدم تولید مثل که از اهداف شریعت اسلام است، شده و بقای نسل ممکن نیست. پس معالجه و درمان اسباب نازائی با استفاده از دارو به منظور حفظ نسل که از اهداف شریعت است، جایز است.

ب) حدیث اسامه ابن شریک﷢ که می‌فرماید: « پیامبر ﷺ و اصحابش آمدند و گویی که بر سرشان پرندگانی بودند و سلام کردیم و نشستیم و اعراب از هر گوشه و کناری آمدند و پرسیدند ای رسول خدا خود را معالجه کنیم؟ پیامبر ﷺ فرمودند آری، زیرا خدا برای هر دردی درمانی قرار داده مگر یک درد و آن مرگ است و درمانی ندارد».

---

[1] - وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

این حدیث دلالت بر جواز درمان نازائی دارد زیرا وقتی که اصحاب رضی الله عنهم در باره حکم درمان از ایشان سوال پرسیدند، ایشان این کار را جایز اعلام فرمودند و این جواز لفظی عام است که شامل درمان نازائی نیز است.

درمان نازائی با استعمال دارو با ضوابطی که قبلا بیان شد جایز است اما باید یک اصل را رعایت کرده و اصل این است: پزشکی مسلمان زن ماهر یا کسی که دارای این ویژگی ها است استعمال و استفاده از این داروها را تجویز کند. زیرا نازائی از حساس ترین و خطرناک ترین بیماری ها است که خطای در تجویز دارو ممکن است سبب تشدید بیماری یا مرگ زن شود. به عنوان مثال استفاده از مقدار بیشتری از داروهای ترکیبی یا خوردن آن در غیر وقت مناسب در طول دوره درمان ممکن است سبب ایجاد ورم در تخمدان یا ایجاد کیست های بزرگی شود و تا حد انفجار ورم کند.این امر زندگی زن را به خطر می‌اندازد.به همین خاطر لازم است این دارو ها در ابتدای درمان با مقدار کم تجویز شود و با مرور زمان مقدارش افزایش پیدا کند بعلاوه زن نیز تحت نظر پزشکی ماهر بوده و معاینه ی داخلی به صورت دوره ای انجام شود تا خطر های جانبی در اسرع وقت بررسی گردد.

مبحث دوم: درمان نازائی با تلقیح مصنوعی که در داخل رحم زن انجام می‌گیرد

تلقیح مصنوعی داخلی به این صورت است که اسپرم (منی) مرد را گرفته و در محل مناسب مبهل همسرش یا زن دیگری کاشت می‌کنند(قرار می‌دهند) این روش دارای سه صورت است که عبارتند:

۱) تلقیح تخمک زن با اسپرم همسرش
۲) تلقیح تخمک زن با اسپرم مرد دیگری
۳) تلقیح تخمک زن با اسپرم همسرش و مرد دیگری

در زیر احکام هر کدام از این روشها بیان خواهد شد.

حالت اول: حکم بارور کردن تخمک زن با اسپرم شوهرش:

فقهاء در مورد این حالت دو قول دارند: الف) قول اول: جمهور فقهای معاصر مانند شیخ محمود شلتوت، شیخ جاد الحق علی جاد الحق، شیخ مصطفی احمد زرقاء، دکتر یوسف قرضاوی، دکتر عبدالکریم زیدان، دکتر وهبه زحیلی جمعی از فقهای عضو مجمع فقه اسلامی‌از جمله شیخ عبدالله بسام، دکتر صالح فوزان، دکتر رشید رقبانی و... جمعی از فقهای انجمن فقهی پزشکی در اردن از جمله دکتر ابراهیم زید کیلانی، دکتر محمد نعیم یاسین،

دکتر عمر اشقر، دکتر علی صوا، دکتر محمد شبیر، دکتر محمد سرطاوی و همچنین فقها و علمائی که جزء شرکت کنندگان همایش اسلامی» زاد و ولد در پرتو اسلام» بودند قائل به این هستند که انجام این روش در صورت رعایت ضوابط و شرایط خاص جایز است. این گروه ادله زیر را بیان می‌کنند:

۱) قیاس بارور شدن با روش تلقیح مصنوعی داخلی بر تلقیح طبیعی با نزدیکی جنسی، با این وجه مشترک که هدف هر دو ایجاد نسل و زاد و ولد است.

۲) از مقاصد اسلام ابقاء و حفظ نسل است که این امر جز با نزدیکی جنسی بین زن و شوهر محقق نمی‌شود، ولی اگر این روش غیر ممکن باشد به منظور حفظ و تحقق نسل به انجام تلقیح مصنوعی داخلی پرداخته می‌شود.

۳) ادله عامی که بر جواز درمان دلالت دارند بر این روش هم دلالت داشته و این ادله شامل درمان نازائی با این روش نیز است. اما این روش با رعایت شروط معین که هدفش حفظ نسل است جایز بوده و انجام محرمات مانند کشف عورت به اندازه ی ضرورت باشد آنچنان که قواعد و اصول فقهی مانند قاعده « ضرورت و نیاز سبب اباحه

انجام محرمات است»[1] یا قاعده« ضرورت باید به اندازه نیاز باشد»[2] بر این امر دلالت دارد.

ب) قول دوم: عده ای دیگر از فقها و علماء از جمله شیخ احمد حجی قائل به عدم جواز این روش بارداری هستند.

و این گروه دلایل زیر را برای نظر خود بیان می‌کنند.

۱) خداوند عزوجل نزدیکی جنسی میان زوجین را با هدف ایجاد سکن و آرامش روحی و عاطفی و حفظ و ایجاد نسل تشریع فرموده است اما تلقیح مصنوعی فقط هدف دوم را محقق می‌کند. آنچه معلوم است هدف دوم جز با تحقق اولی محقق نمی‌شودو تایید کننده این سخن همان کلام خداوند در آیه ۱۸۹ سوره اعراف است که می‌فرماید: « و جفت وی را از آن پدید آورد تا بدان آرام گیرد »[3] یا در آیه ۱۸۷ سوره بقره که می‌فرماید: «آنان برای شما لباسی هستند وشما برای انان لباسی هستید»[4].

---

[1]- الضَّرُورَاتِ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ

[2]- الضَّرُورَةَ تُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا

[3]- وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا

[4]- هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

بنابراین از آنجائی که این نوع از بارور شدن هدف اصلی که آرامش و سکن است را محقق نکرده و بنا بر قاعده فقهی اصل در فروج حرمت است مگر دلیلی بر انجام آن باشد، حرام است.

گروه اول در مقابل این استدلال اعتراض کرده و آن را از دو جهت صحیح نمی‌دانند.

الف) دلیلی قطعی وجود ندارد که هدف از ازدواج ایجاد آرامش و سکن روحی است بلکه هدف و مقصود اصلی ازدواج حفظ نسل و بقای آن است و ایجاد آرامش و مودت از شروط نزدیکی جنسی نیست چه بسا آرامش و سکن بدون نزدیکی جنسی نیز حاصل می‌شود و تلقیح مصنوعی از علل ایجاد آرامش در جو خانواده است.

ب) قاعده فقهی که این گروه به عنوان دلیل می‌آورند بر تحریم تلقیح مصنوعی صحیح دلالت ندارد زیرا معنایش، این است که اصل در فروج بر تحریم است مگر دلیلی - عقد شرعی - بر اباحه استمتاع از فروج باشد و این عدم اباحه در حالتی است که اسپرم غیر همسر باشد اما در تلقیح مصنوعی اسپرم از همسر بوده و رحمی‌که بچه در آن پرورش می‌یابد، رحم همسر مرد است.

۲) تلقیح مصنوعی با کرامت انسانی منافات داشته و سبب خوار شدن انسان می‌گردد. در حالی که خداوند انسان را کرامت بخشیده است[1] خدا به منظور حفظ کرامت بچه زنا را حرام اعلام فرموده است. اما بچه ای که از طریق تلقیح مصنوعی حاصل می‌آید خوار و پست بوده و کرامت او از بین می‌رود.

قائلین به جواز اعتراض کرده و گفته اند: قیاس فرزند حاصل از زنا بر فرزند ناشی از تلقیح مصنوعی داخلی قیاس مع الفارق است. زیرا فرزند متولد شده از تلقیح داخلی مصنوعی بر خلاف فرزند زنا نسبش برای شوهر بوده و نفقه اش بر پدر واجب است.

در این روش هیچ خواری وپستی برای کرامت بچه وجود ندارد. بعلاوه این سخن که فرزند ناشی از زنا کرامتی ندارد صحیح نیست و فرزند زنا دارای کرامت بوده و انسانی است که در بوجود آمدنش گناهی نداشته و نسبش به مادر می‌رسد.

---

[1]- وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (وبه راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم)

رای راجح در این موضوع : رای گروه اول که قائل بـه جـایز بودن انجام تلقیح مصنوعی داخلی هستند، بوده و ادله ایـن گروه به دلایل زیر اصح است:

۱) قوت ادله قائلین به این رای که این قـوت ادلـه در قیـاس صحیح و مقصود اصلی شریعت که حفظ نـسل است، بـارز می‌شود.

۲) حکم جایز بودن این روش از باروری مبنی بـر مشـروعیت مداوا و درمان در اسلام بوده و نازائی ضمن شروط خاص خود داخل در این مشروعیت است.

۳) اسلام بر آسان گیری بنا شده و اباحه این روش سبب دفـع حرج و سختی از زن و مرد در تولد بچه ای که والدین بـا آن بچه خوشبخت شده و نهایت نعمت زناشوئی برای آنها محقق می‌گردد.

٤) هر بچه ای با پدرش از طریق خونی و ارث ارتبـاط دارد و این ارتباط به دلیل تولد بچه از اسپرم پـدرش اسـت و بـا مـادرش از دو طریـق ارتبـاط دارد: ۱- ارتبـاط خـونی و وراثت که از طریق تخمک مادر بوده ۲- ارتبـاط ولادت و حضانت که به دلیل رشد و تکامل در رحم مـادرش بـه او منتقل می‌شود.

بنابراین به صورت شرعی و طبیعی به پدرش نسبت داده شده و به دلیل این نسبت تمامی‌احکام شرعی که خداوند برای بچه قرار داده مترتب می‌شود. این در بچه ناشی از تلقیح مصنوعی داخلی کاملا مشهود است.

لازم به ذکر است روش تلقیح مصنوعی داخلی مقید به شروط زیر است:

۱) زن به این عمل نیاز داشته و به صورت طبیعی قادر به بچه دار شدن نباشد.

۲) رعایت احکام معاینه مرتبط با کشف عورت، به طوری که کشف عورت درهنگام ضرورت و به اندازه نیاز باشد. به علاوه پزشک معالج زن بوده و در صورت نبود پزشک زن غیر مسلمان مورد اعتماد و در صورت نبودن پزشک با شرایط فوق پزشک مرد مسلمان و در نهایت پزشک مرد غیر مسلمان مورد اعتماد و ثقه به معاینه و معالجه پرداخته و محرمی‌همراه زن باشد.

۳) وجود پیوند زناشوئی میان مرد صاحب اسپرم و زنی که تخمکش با اسپرم بارور می‌شود.

٤) پزشک ظن غالب داشته باشد که نتایج این عمل مثبت بوده و می‌تواند این عمل را بیش از یک بار انجام دهد.

۵) انجام عمل به صورت فوری و در حضور شوهر و معدوم کردن اسپرم های باقی مانده از مرد.

نسب بچه تولد یافته از روش تلقیح مصنوعی داخلی: نسب بچه متولد شده با این روش برای مردی است که تخمک زن با اسپرم او بارور شده است. زیرا بر اساس فرمایش پیامبرﷺ «نسب بچه به زن و مردی می‌رسد که با هم نزدیکی کرده اندو شخص زنا کار بدکاره و خبیث بوده و حقی در نسب بچه ندارد»

لازم به ذکر است مجمع فقه اسلامی‌در مکه مکرمه به الحاق نسب بچه متولد شده از مرد صاحب اسپرم در روش تلقیح مصنوعی داخلی فتوا داده اند.

حالت دوم: حکم بارور کردن تخمک زن با اسپرم مرد ی غیر از شوهر یا با اسپرم مشترک شوهر و مردی دیگر

انجام هر دوی این روش ها حرام بوده و دلایل حرمت به شرح زیر است: ۱) آیه ۲۲۳سوره بقره می‌فرماید: « و خوراک وپوشاک آنان [مادران] به طور شایسته بر عهده پدر است»[1] همچنین آیه ۵ سوره احزاب می‌فرماید: «آنان رابه [نام] پدرانشان بخوانید، که این نزد خدا عادلانه‌تر است »[2].

---

[1]- وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُن بِالْمَعْرُوفِ

[2]- ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ

وجه دلالت آیات بر تحریم موضوع ذکر شده به این طریق است که، نسب بچه به مردی می‌رسد که از اسپرم آن مرد خلق شده باشد و تلقیح به دو روش یاد شده سبب اختلاط انساب شده و نسب بچه به شوهر می‌رسد علی رغم اینکه بچه از اسپرم او متولد نشده است.لازم به ذکر است اسپرم از مردی غریبه بوده و ارتباط پدر و فرزندی به طریق حقیقی، عقلی و شرعی میانان دو نیست.

۲) دو صورت ذکر شده مانند زنا است زیرا حقیقت و اصل ذاتی هر دو که عبارت است از قرار دادن اسپرم مرد غریبه در رحم زنی که بین آن دو هیچ پیوند زناشوئی وجود ندارد، یکی است. به همین خاطر حکم تلقیح در دو صورت ذکر شده با زنا یکی است.

۳) تلقیح به دو صورت ذکر شده با نکاحی که مردم در زمان جاهلیت انجام می‌دادند و به نکاح « استبضاع» مشهور بود فرقی ندارد و این نوع از نکاح در اسلام حرام است.

عوره از حضرت عائشه ﷺ روایت می‌کند که نکاح در زمان جاهلیت بر ٤ نوع بوده است: نکاحی که مردم امروزه انجام می‌دهند به این صورت که مردی از دختری خواستگاری کرده و پدر یا ولی او را با مهریه به عقدآن

شخص در می‌آورد. نوع دیگری از نکاح وجود داشت که در آن، مردی وقتی زنش از عادت ماهانه پاک می‌شد می‌گفت: نزِد فلانی برو و از او کام بگیر و تا زمانی معلوم می‌شد زن ازآن مرد غریبه حامله است ابدا با او نزدیکی نمی‌کرد و بعد از محرز شدن حاملگی زن مرد درصورت تمایل با او نزدیکی می‌کرد. ولی زمانی که پیامبرﷺ مبعوث شدندتمامی‌صورت های نکاح را غیر از آنچه امروز وجود دارد حرام اعلام کردند.

٤)علت اینکه اسلام فرزند خواندگی و زنا را حرام اعلام کرده به منظور حفظ نسب از اختلاط است. اما تلقیح مصنوعی با روش های یاد شده حرمت و زشتی بس بیشتری از فرزند خواندگی داردزیرا در فرزند خواندگی فرزند خوانده از دیگری بوده و از اسپرم پدرش است اما در تلقیح مصنوعی بچه از اسپرم نفر دیگری است و شوهر او را به نسب خود الحاق میکند و این کار در کیفیت همانند زنا است.

نسب بچه متولد شده به صورت تلقیح مصنوعی با روشهای ذکر شده: با توجه به حدیث « نسب بچه به زن و مردی می‌رسد که با هم نزدیکی کرده اند و شخص زنا کار بدکاره و خبیث بوده و حقی در نسب بچه ندارد»نسب بچه

به صاحب اسپرم می‌رسد زیرا بچه از اسپرم او متولد شده و مانند بچه ی ناشی از زنای زن باشد و الحاق بچه به زن قوی تر است وتنها نفی نسب توسط زن کفایت نمی‌کند بلکه برای نفی نسب زن باید لعان کند.البته به شرطی که ادله قطعی دال بر الحاق نسب به پدر، نباشد در غیر این صورت به مقتضای ظاهر عمل می‌شود و حکم ظاهر این است که نسب بچه به کسی می‌رسد که با زن نزدیکی کرده است.

در همین باب ابن عابدین می‌گوید: « الفراش» که به معنای همبستر شدن است بر چهار درجه تقسیم بندی می‌شود: ضعیف: همبستر شدن با کنیز و نسب فقط از طریق دادخواهی ثابت می‌شود. متوسط: همبستر شدن با « کنیز» و نسب بدون دادخواهی ثابت می‌شود اما با نفی نسب بچه از پدرش نفی می‌گردد. قوی: همبستر شدن با زنی که در نکاح مرد است یا زنی که طلاق داده شده و سپس در زمان عادت ماهیانه و قبل از اتمام عده زن دوباره برگردانده شود و نسب جز از راه لعان از مرد سلب نمی‌شود. اقوی: همبستر شدن با زنی که شوهرش او را طلاق داده و قبل از عده به او رجوع نکرده باشد بوده و

نسب اصلا از پدر نفی نمی‌شود زیرا نفی نسب منوط به لعان است و شرط تحقق لعان زوجیت میان زن و شوهر است.

فرع سوم: حکم درمان نازائی زنان با تلقیح مصنوعی خارجی

تلقیح مصنوعی خارجی یا تولید مثل آزمایشگاهی که در این روش اسپرم مرد و تخمک زن را گرفته وآن را در لوله یا محیط آزمایشگاه گذاشته تا این دو با هم عمل لقاح را انجام داده سپس در رحم زن قرار می‌دهند این روش دارای نه حالت است و در زیر به بررسی هریک از این حالات پرداخته می‌شود:

حالت اول: در این حالت اسپرم مرد و تخمک زن را گرفته آن را در یک لوله آزمایشگاه قرارداده تا عمل لقاح میان تخمک و اسپرم انجام شود سپس تخمک بارور شده را در رحم همسر مرد قرار می‌دهند.

این روش زمانی کاربرد دارد که زن به سبب انسداد لوله فالوپ که اتصال دهنده بین رحم و تخمدان است، به صورت طبیعی قادر به بچه دار شدن نباشد.

فقهای معاصر در مورد این روش دو رای دارند

رای اول: انجام این روش از بارور کردن در صورت رعایت شروط و ضوابط معین جایز است و مجمع فقه اسلامی‌در

قرار پنجم از نشست چهارم این جواز را پذیرفته و در قرار دوم از نسشت هشتم برجایز بودن انجامش تاکید کرده اند. از اعضای شاخصی که در این مجمع بوده و قائل به جواز می‌باشندمی‌توان به دکتر عبدالله عمر نصیف، شیخ عبدالله ابن عبدالرحمن بسام، دکتر صالح فوزان، شیخ مصطفی زرقاء، شیخ محمد محمود صواف، شیخ محمد ابن جبیر، دکتر محمد رشیدی، شیخ محمد ابن صالح العثمین و.... اشاره کرد.

کنفرانس مجمع فقه اسلامی‌و همایش دائمی‌فقهی- پزشکی که در اردن برگزار شده و از اعضای آن می‌توان به دکتر ابراهیم کیلانی، دکتر علی صواء، دکتر محمد شبیر، دکتر عمر اشقر، دکتر محمود سرطاوی اشاره کرد، قائل به جواز انجام تلقیح خارجی مصنوعی هستند. به علاوه جمعی دیگر از فقهای معاصر از جمله دکتر عبدالکریم زیدان، دکتر وهبه زحیلی، شیخ جاد الحق علی جاد الحق، شیخ بدر متولی عبدالباسط قائل به جایز بودن انجام این روش از تلقیح می‌باشند. این گروه بر رای خود دلایل زیر را بیان می‌کنند:

۱) قیاس روش تلقیح مصنوعی خارجی بر تلقیح طبیعی که از راه نزدیکی جنسی انجام می‌شود با این وجه تشابه که زاد و ولد از راه شرعی است . زیرا آنچنان که در نزدیکی جنسی به صورت طبیعی اسپرم تخمک را بارور می‌کند در روش تلقیح خارجی مصنوعی وضع به همین منوال است و دلیلی برای عدم جواز وجود ندارد.

۲) از مهم ترین مقاصد شریعت اسلام تولید مثل از راه تلقیح طبیعی است. اما اگر این روش ناممکن باشد به روش تلقیح خارجی مصنوعی روی می‌آوریم زیرا هدف اساسی شریعت را بر آورده کرده و در صورت انجامش توسط زوجین و با رضایتشان عمل جایز است.

۳) اسلام درمان و مداوای بیماریها را به طور عمومی‌مباح و حلال اعلام نموده و نازائی هم یکی از این بیماریها است که اسلام درمان آن را حلال اعلام کرده است. تلقیح مصنوعی هم یکی از راه های درمان نازائی بوده که از آب تولید مثل و تولد بچه از آب شهوت زن و مرد استفاده می‌شود و انجامش جایز است.

رای دوم: در مقابل قائلین به جواز گروه دوم قائل به عدم جواز انجام این عمل می‌باشند. از جمله افرادی که این

رای را پذیرفته اند: عبدالحلیم محمود، شیخ رجب تمیمی، شیخ محمد ابراهیم شقره، و... می‌باشند.

قائلین به عدم جواز انجام تلقیح مصنوعی خارجی دلایل زیر را بیان می کنند.

۱) بچه های آزمایشگاهی تجربه ای علمی‌وقطعی به حساب نیامده و به طور قطع منجر به زاد و ولد نمی‌شود، زیرا تولید مثل و زاد و ولد در حالات طبیعی نیز ظنی بوده و به اراده ومشیت خداوند بستگی دارد.

قائلین به جواز در مقابل این استدلال گفته اند: تولد بچه به این روش حقیقتی علمی‌بوده و هیچ شکی درآن وجود نداشته و دارای ضوابط علمی‌روشنی است. فقط زمانی تخمک زن بارور شده به حساب می‌آید که پزشکان مطمئن شوند .

در این روش احتمال زنده بودن جنین به اندازه زنده بودن جنین در تلقیح طبیعی است و در هر دو روش به اراده و مشیت خداوند بستگی دارد.

۲) براساس قاعده « سد الذرائع» اسلام دوری کردن و منع بچه های آزمایشگاهی را واجب می‌داند. زیرا براساس قاعده ذکر شده بر مسلمان واجب است که از امری حلال

که احتمال افتادن در حرام به وسیله آن امر حلال وجود داردوری کند. تولید مثل به روش بیان شده بدون توجه به حرمت یا حلالیت خود عمل سبب انجام امور حرامی‌همچون کشف و لمس عورت و نگاه به مواضع فتنه می‌شود. بنابراین در قضایائی که حلال هستند بنابر قاعده سد ذرائع انجامش حرام می‌شود در تلقیح مصنوعی خارجی که امری مشتبه میان حلال و حرام است به طریق اولی بنا بر قاعده سد ذرائع انجامش حرام است.

قائلین به جواز در مقابل این استدلال گفته اند: استناد به قاعده سد ذرائع در این امر به این معناست که حکم اصلی جواز و اباحه است اما به این دلیل که وسیله ای منتهی به حرام است یا مفاسد آن بیشتر از مصالح آن است انجامش حرام است.

اما اینکه گفته شود تلقیح به این روش وسیله ای برای انجام حرام است صحیح نیست زیرا وسیله ای برای یک امر مشروع و مطلوب که همان تولید مثل است، می‌شود.

این نکته که مفاسد مترتب شده بر این امر از مصالح ان بیشتر است حتمی‌نیست زیرا همچنان که قبلا بیان شدتولید مثل از ضروریات خمسه است و اینکه زنی خود را برای کسی غیر از زوجش کشف کند در تحسینیات اخلال ایجاد می‌کندو زمانی هم که ضروریات با حاجیات یا تحسینیات در تعارض باشد رعایت ضروریات اولی تر خواهد بود.

۳) تولید مثل باید فقط از راه نزدیکی میان زن و مرد باشد.در همین مورد خداوند می‌فرماید: «زنان شما کشتزار شما هستند پس، از هر جا [وهرگونه] که خواهید به کشتزارخود [در] آیید »[۱] به این معنا که زنانتان مکان کشت و تولید مثل شما هستند و بچه از طریق رحم به وجود بیاید. بنابراین از راهی که مکان تولید مثل است با زنانتان نزدیکی کنید و به دیگر راه ها نروید. با توجه به آیه مذکور تولید مثل از طریق تلقیح مصنوعی یا غیر ان مخالف نص آیه است.

قائلین به جواز در مقابل این استدلال گفته اند: معنائی که گروه دوم از آیه می‌کنند صحیح نیست بلکه معنایش این است که، موضع و جایگاه نزدیکی شما با زنانتان جلو است و جایز نیست که از عقب نزدیکی کنید. در آیه هیچ دلیل قطعی بر اینکه انجام این روش از بارور کردن تخمک و تولید مثل، صحیح نباشد وجود ندارد. فقها نیز اگر اسپرم شوهر به مهبل زنش وارد شده و در نتیجه این عمل تولید مثلی صورت گیرد، نسب ان را به مرد صاحب اسپَرم می‌دهند.

---

[۱]- نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ انى شِئْتُمْ

۴) انجام این روش خطراتی به دنبال دارد زیرا ممکن است در اسپرم یا تخمک زن اشتباهی صورت گیرد و تخمک زن به اسپرمی‌غیر از شوهرش بارور شود . این امر سبب اختلاط انساب می‌شود در حالی که خداوند فرزند خواندگی را به این دلیل حرام اعلام کرده که سبب اختلاط انساب می‌شود.

در مقابل این استدلال جواب داده اند: قائلین به جواز برای این روش از بارور کردن و تولید مثل ضوابط و شرایطی را قرار داده اند از جمله باید نهایت تلاش شود تا مشکلات و از جمله اختلاط نسب بوجود نیاید.

رای راجح: با توجه به دلایل ارائه شده از سوی دو گروه به دلایل زیر قول کسانی که قائل به جواز انجام تلقیح مصنوعی خارجی می‌باشند صحیح می‌باشد.

۱) قوت و صحت ادله ای که به ان استناد کرده و نبود دلیلی بر رد این ادله

۲) دین اسلام برای تحقق مصالح بندگان آمده و از مهمترین این مقاصد حفظ و بقای نسل بوده و این روش هدف بزرگ را تحقق می‌بخشد و ایرادات وارده بر این روش مثل کشف عورت اشکالی ایجاد نمی‌کند زیرا محافظت برانجام امری ضروری(تولید مثل) مقدم بر امری تحسینی(کشف عورت) است قبلا نیز بیان شد اگر امری ضروری و تحسینی انجام ضروری مقدم و اولی است.

قائلین به جواز برای صحت این روش ضـوابط و شـرایطی را قرار داده اند و در زیر بیان می‌شود:

۱) بین زن و مردی که اسپرم و تخمک از آنها گرفته می‌شـود عقد زناشوئی باشد.

۲) رضایت زوجین بر انجام این کار

۳) وجود ضمانتی که جابجائی اسـپرم و تخمـک را تضـمین کرده و از اختلاط نسب جلوگیری کرده و در تمامی‌مراحل تلقیح مصنوعی اسپرم غیر از شوهر یا تخمک غیـر همسـر استفاده نشود.

٤) گروهی از پزشکان قابل اعتماد و عالم و گروهی از عالمان شریعت یا موسسه ای رسمی‌بر این عملیات نظارت داشـته و این موسسه به منجمد کردن اسپرم و تخمک بپردازد. کـه این کار به دو دلیل است: ۱) نظارت بر بچـه هـائی کـه از این راه متولد شده و کنترل بر تعلق این بچه ها بـه پـدر و مادرانشان ۲) وضع قوانینی بـر انجـام تلقـیح مصـنوعی و کـسانی که بخواهند با این کار امری مخـالف شـرع انجـام دهندآنان را تحت پیگرد قرار دهند.

۵) به انجام این کار نیازمند باشند به این معنا که زن وشوهر به انجام این روش بپردازند که از راه طبیعی قادر به بچه دار شدن نباشند.

پیامبرﷺ فرموده اند: « فرزند متعلق به کسی است که با ان زن نزدیکی کرده و زنا کار هیچ حقی در نسب بچه ندارد».

بنا بر قول قائلین به جواز انجام تلقیح مصنوعی نسب بچه به پدرش که صاحب اسپرم است و کسی که به طریق مصنوعی با زنش نزدیکی کرده و به مادرش که تخمک از اوست، می‌رسد.

مساله دوم: امانت گرفتن رحم یا رحم دایه

تولید مثل به این روش به دو حالت است: الف) حالت اول: اسپرم مرد و تخمک زن را در یک محیط آزمایشگاهی قرار داده تا تخمک بارور شود و لقاح صورت بگیرد سپس آن را در رحم زنی دیگر که تمایل به تولید مثل دارد می‌گذارند تا تکامل بیابد این روش زمانی به کار برده می‌شود که زن به دلیل اشکال در رحم یا عدم تمایل به تولید مثل به این روش روی می‌آورند.

ب) حالت دوم: این حالت همانند حالت اول است با این تفاوت زنی که اسپرم در رحم او گذاشته می‌شود، همسر مرد صاحب اسپرم است.

حکم تولید مثل به روش ذکر شده: مجمع فقه اسلامی‌در مکه مکرمه در قرار پنجم و نشست هفتم تولید مثل طبق حالت دوم که در آن تخمک بارور شده را در رحم همسر دوم مرد قرار می‌دهند در صورت حاجت و نیاز شدید به انجامش جایز دانسته اند. اما مجمع در قرار دوم از نشست هشتم از رای قبلی خود که دلالت بر جائز بودن عدول کرده و علت عدول از رای اول را به این صورت آورده اند: « همسری که اسپرم و تخمک بارور شده از همسر اول در رحم او گذاشته می‌شود ممکن است که در اثر نزدیکی زن و مرد حامله گردد و یکی از جنین هائی که در شکم اوست بمیرد و یکی دیگر از این جنین ها متولد شود معلوم نیست بچه به دنیا آمده حاصل از تلقیح مصنوعی است یا حاصل از نتیجه نزدیکی زن و مرد که همین مساله سبب اشتباه در اختلاط نسب و تشخیص مادر حقیقی بچه می‌گردد.

همین امر سبب شد که مجمع نسبت به بیان حکم توقف کرده و به نظریات پزشکان و ایجاد امکاناتی که مانع از اختلاط نسب از جهت مادر می‌شود، روی بیاورند.

آنچه بیان شد حکم حالت اول است اما در مورد حکم حالت اول آنچنان که مجمع فقه اسلامی‌در مکه مکرمه و کنفرانس دائمی‌فقهی پزشکی در اردن به آن فتوا داده اند تحریم می‌باشد.

جمعی از علما و پژوهشگران معاصر عضو مجمع فقه اسلامی‌از جمله « شیخ بدر المتولی الباسط»، و اعضای کنفرانس دائمی‌پزشکی - فقهی همچنین شیخ علی طنطاوی قائل به حرمت حالتی هستند که مجمع فقه اسلامی‌درمورد حکم آن توقف کرده اند

کسانی که قائل به تحریم حالت دوم که مجمع فقه اسلامی‌در مورد آن توقف کرده اند، به طریق اولی قائل به تحریم حالتی هستند که تخمک بارور شده در رحم زن اجنبی قرار داده می‌شود.

از نظر علماء و فقها هر دو حالت مذکور به دلایل زیر حرام می‌باشند:

۱) اطمینان و اعتمادی بر وقوع اختلاط انساب از جهت مادر وجود نداشته و چه بسا زنی که اسپرم بارور شده در رحمش گذاشته می‌شود علاوه بر جنین حاصل از تخمک بارور شده با نزدیکی جنسی هم بارور شده و مادر جنین قابل شناسائی نبوده و همین امر سبب اختلاط انساب می‌شود در حالی که اسلام به همین علت فرزند خواندگی را حرام اعلام کرده است.

۲) در گذاشتن تخمک بارور شده در رحم کسی غیر از صاحب اصلی آن معنای مادر بودن زیر سوال می‌رود زیرا زنی که جنین را در شکمش حمل می‌کند و جنین مدت زمان زیادی از خون او تغذیه می‌کند دوست دارد بچه ای داشته باشد و معنای مادر بودن را بچشد. اما آن بچه برای او فقط تکه گوشتی است در حالی که آن زن است که بچه را به دنیا آورده و درد کشیده است ولی مرد صاحب اسپرم به آسانی بچه را از چنگش درمی آورد گویی آن زن وسیله ای آزمایشگاهی بوده است.

همچنان که قبلا بیان شد ارتباط بچه با مادرش از دو طریق است: الف) ارتباط وراثت و تکوین که اصل آن تخمک است. ب) ارتباط حمل و ولادت و اصل آن رحم است در هر دوی صورت های مذکور ارتباط بچه با مادرش که صاحب تخمک است از جهت ولادت و جود ندارد.

بنابراین بچه ارتباطی با مادرش ندارد شیخ بکر ابن عبدالله ابو زید در مورد عدم وجود پیوند میان بچه و مادرش می‌گوید: «حکم به تحریم به دلیل اختلال در زناشوئی که از نشانه های هیئت شرعی است که برای پدر و مادرش حاصل می‌شود».

۳) انجام این دو روش برای تولید مثل سبب کشف عورت برای زنی که تخمک در رحم او گذاشته می‌شود، است و این کار حرَام است زیرا نیازی به کشف عورت نیست و کشف عورت فقط برای زن نازا جایز است.

نسب بچه متولد شده براساس حالات مذکور: با توجه به حدیث پیامبرﷺ که فرموده اند: «نسب بچه به کسی می‌رسد که با زن نزدیکی کرده و زنا کار هیچ حقی در نسب بچه ندارد» نسب بچه در هر دو حالت به پدرش که اسپرم او تخمک را بارور کرده و در رحم همسر دوم گذاشته شده، است می‌رسد مگر اینکه دلیلی قاطع دال بر عدم نسب بچه وجود داشته باشد. در غیر این صورت بر اساس ظاهر که ولادت است، عمل می‌شود.

اگر زنی که تخمک بارور شده در رحم او گذاشته می‌شود زنی بیگانه باشد و با صاحب اسپرم نسبتی نداشته و شوهر داشته باشد،نسب بچه به شوهر آن زن می‌رسد زیرا با زنش نزدیکی کرده و برای نفی نسب لازم است لعان کنند. اما زنی که تخمک در رحمش گذاشته شده با مرد صاحب اسپرم نسبتی نداشته و شوهر هم نداشته باشد نسب بچه به مرد صاحب اسپرم نمی‌رسد بلکه حکم فرزند حاصل از زنا را دارد و نسبش به مادرش می‌رسد زیرا همبستری و

نزدیکی صحیح که نسب را به صاحب اسپرم برساند، وجود ندارد.

سوال مطرح شده این است: نسب بچه به زنی می‌رسد که تخمک بارور شده در رحم او گذاشته می‌شود یا به زنی که تخمک متعلق به اوست؟

گروهی از فقهای معاصر به دلایل زیر، قائل به این هستند که نسب بچه به زنی می‌رسد که تخمک بارو شده در رحمش گذاشته شده و بچه را به دنیا آورده است.

۱) آیه ۲ سوره مجادله می‌فرماید« مادران آنها تنها کسانی‌اند که ایشان را زاده‌اند»[1] آیه تاکید کرده که مادر کسی است که بچه را به دنیا آورده و این معنای صریح را با حصر تاکید کرده و بنا بر نص آیه مبارکه نسب به کسی جز زنی که بچه را به دنیا آورده نمی‌رسد.

۲) آیه ۲۳۳ سوره بقره می‌فرماید: « ومادران [باید] فرزندان خود را دوسال تمام شیر دهند. [این حکم] برای کسی است که بخواهد دوران شیر خوارگی را تکمیل کند»[2] در این آیه خداوند با لفظ «أَوْلَادَهُنَّ» نسبِ بچه را به

[1]- إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ

[2]- وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ

مادرانشان نسبت داده و این حق شیر دادن مادر به بچه را بوجود آورده است.

خداوند عزوجل در این آیه مادران را با لفظ « الْوَالِدَاتُ» و به صورت مطلق بدون هیچ قیدی آورده است و دایه را به معنای مادر نیاورده آنچنان که از آیه « لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا»[1] درک می‌شود.

لفظ « والده» اسم فاعل به معنای کسی است که به دنیا آورده و خدا از ضرر رساندن به بچه متولد شده منع کرده است. اما زن صاحب تخمک بچه را به دنیا نیاورده و اسم مادر بر او اطلاق نمی‌شود و نسبت بچه به او نمی‌رسد.

۳) ایه ۱۵ سوره احقاف می‌فرماید:« و انسان را [نسبت] به پدر و مادرش به احسان سفارش کردیم مادرش با تحمّل رنجها و باردار شد وباتحمّل رنج او را به دنیا آورد . و بار برداشتن و ازشیر گرفتنِ او سی ماه است »[2]

٤) آیه ١٤ سوره لقمان می‌فرماید: « و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم ؛ مادرش به او باردار شد، سستی برروی سستی و از شیر باز گرفتن شد در دو سال است »[3] وجه دلالت آیه این است که خداوند تبارک و

---

[1]- بقره، ۲۳۳ (هیچ مادری نباید به سبب فرزندش زیان ببیند)

[2]- وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا

[3]- وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ

تعالی اسبابی که موجب احسان به مادر کـه او را بـه دنیـا آورده بیان فرموده و سفارش اکید فرمـوده کـه نسـبت بـه مادر نیکی شود که این احسان به دلیل سختی هـای ناشـی از تولد بچه است.بنابراین حاملـه شـدن و ولادت جـوهر مادر بودن را تشکیل داده و اخلال در این دو سبب اخـلال در معنای حقیقی مادر بودن می‌شود.

مفهوم مخالفه آیه این است که مادری که حامله نمـی‌شـود،و بچه را به دنیا نمی‌آورد، سختی هـای حـاملگی و تولـد را نمی‌کشد نسبتی با کودک نداردو صاحب تخمک هم هـیچ کدام از این موارد را متحمل نشده و نسب بچه به او نمی‌رسد.

مساله سوم: ایـن روش از بـارداری همـان تلقـیح مصـنوعی خارجی است که در آن تخمک زن با اسپرم مردی غیـر از همسردر محیط آزمایشگاهی تلقـیح شـده سـپس آن را در رحم زن صاحب تخمک می‌گذارند. این روش زمـانی بـه کار برده می‌شود که لوله فالوپ زن بسته شده باشد.

حکم انجام تلقیح به این روش: انجام این روش حرام بـوده و شبیه تلقیح مصنوعی داخلی است کـه تخمـک بـا اسـپرم مردی غریبه بارور شود. ادله ای که دلالت بر تحریم روش تلقیح مصنوعی داخلی با اسپرم کسی غیر از شوهرمی‌کنـد

برانجام این روش نیز دلالت می‌کند زیـرا سـبب اخـتلاط انسـاب می‌شود.

نسب بچه در تلقیح خارجی مصنوعی با اسپرم مرد بیگانـه: بـا توجه به حدیث روایت شده از پیامبرﷺ کـه فرمـوده انـد: «نسب بچه به کسی می‌رسد که با زن نزدیکی کـرده و زنـا کار هیچ حقی در نسب بچه نـدارد» نسـب بچـه بـه مـرد صاحب اسپرم که تخمک با آن بارور شده می‌رسـد، البتـه در صورتی که دلیلی قطعی دال بر الحاق نسب بچه به مرد صاحب اسپرم می‌رسد، وجود نداشته باشد.

مساله چهارم

این حالت از درمان نازائی دارای سه حالت بوده و در زیر بـه آن پرداخته می‌شود: الف) تخمک زن با اسپرم مردی بیگانه بارور شده و سپس تخمک بـارور شـده را در رحـم زنـی بیگانه قرار می‌دهند.

ب) اسپرم مرد تخمک زنی بیگانه را بـاور کـرده و در رحـم زنی بیگانه قرار می‌گیرد.

ج) تخمک زنی بیگانه با اسپرم مردی بیگانه بارور شـده و آن را در رحم همسر مرد قرار می‌دهند.

حالات گفته شده از این جهت که سـبب اخـتلاط انسـاب از جهت مادر یا پدر می‌شود، انجامش حرام اسـت. ادلـه ای

که دلالت بر تحریم تلقیح مصنوعی با اسپرم غیر از شوهر دلالت دارد و همچنین ادله ای که بر تحریم حالت تلقیح به وسیله رحم زنی بیگانه(رحم دایه) دلالت دارند، در اینجا هم صدق می‌کند.

نسب بچه متولد شده در حالات سه گانه مذکور

الف) نسب بچه از جهت پدر: چنانچه زنی که جنین در شکم او شکل گرفته شوهر داشته باشد نسب بچه به آن مرد می‌رسد مگر اینکه با لعان نسب را از خود نفی کند. اما اگر آن زن شوهر نداشته باشد آن بچه حکم ولد الزنا را دارد. زیرا همبستری و نزدیکی صحیحی میان زن و مردی دیگر صورت نگرفته تا نسب بچه به مرد برسد.

ب) نسب بچه از جهت مادر: آنچنان که قبلا ذکر شد نسب بچه به کسی می‌رسد که زن به او حامله شده و او را به دنیا آورده است.

مساله پنجم: انجام تلقیح مصنوعی بین اسپرم همسر و زنی بیگانه که تخمک را داوطلبانه می‌دهد،صورت گرفته وتخمک بارور شده در رحم همسر مرد گذاشته می‌شود.

انجام این صورت از تلقیح مصنوعی هم حرام است زیرا جنین از اسپرم و تخمک زن و مردی به وجود می‌آید که هیچ ارتباط زناشویی با هم نداشته و این کار شبیه زنا است.

نسب بچه در صورت مذکور: باتوجه به حدیث پیامبرﷺ که فرموده اند: «نسب بچه به کسی می‌رسد که با زن نزدیکی کرده و زنا کار هیچ حقی در نسب بچه ندارد» نسب بچه به مردی می‌رسد که با زن همبستر شده است.

مساله ششم: در این صورت از تلقیح مصنوعی، بین تخمک زن و اسپرم مرد بعد از وفات مرد لقاح صورت می‌گیرد. از آن جهت که اسپرم مرد را در بانک اسپرم نگهداری کرده یا تخمکی بارور شده منجمد را در محیطی آزمایشگاهی نگهداری کرده سپس تخمک بارور شده را در رحم همسر قرار دهند.

فقهای معاصر در مورد حکم انجام این روش دو قول دارند در زیر بیان می‌شود:

قول اول: شیخ مصطفی زرقاء، دکتر بکر ابو زید و اعضای دائمی‌پزشکی – فقهی که در اردن است، قائل به تحریم این روش بوده و بر این رای خود دلایل زیر را بیان می‌کنند:

۱) زناشوئی و زوجیت میان زن و مرد با وفات مرد یا زن به اتمام رسیده و در صورتی که تخمک زن با اسپرم غیر شوهر بارور شود حرام است. شیخ زرقاء در این باره

می‌گوید: « انجام این کار ممکن اما شرعا حرام است زیـرا پیوند زناشوئی با وفات یکی از زوجین به اتمـام رسـیده و گویی که تخمک با اسپرم غیر شوهر تلقـیح شـده اسـت و حرام است».

۲) شیخ بکر ابو زید می‌گوید: « بـارور شـدن تخمـک زن بـا اسپرم مرد، بعد از وفات یا طلاق به دلیل عدم وجود پیوند زناشوئی حرام است».

قول دوم: جمعی دیگر از فقهای معاصر با استدلال زیر انجـام این کار را زشت، ناپسند و غیر اخلاقی دانسته امـا از نظـر شرعی مشروع می‌دانند.

استدلال این گروه این است: « فقها ابراز داشته اندکه اگر زنی بعد از وفات همسرش حامله باشد یـا بچـه در کـم تـر از شش ماه بعد از وفات به دنیا بیاید و زنی بـه ولادت بچـه شهادت بدهد یا از نظر امام اعظم ابو حنیفه یک مـرد و دو زن به ولادت شهادت بدهند نسب بچه به مرد وفات یافتـه می‌رسد زیرا با عده وفات همبسـتری مـرد ثابـت شـده و نسـب هم قبل از وفات ثابت می‌گـردد و نطفـه از آن مـرد بوده است اما علی رغم تمامی‌این اوصاف انجام ایـن کـار ناپسند و غیر اخلاقی است».

گروه اول در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند: ثبوت نسب بچه ای که پدرش فوت کرده مستلزم حلال بودن این روش از تلقیح مصنوعی نیست. زیرا ثبوت نسب و حرمت ارتباطی با هم ندارند. در برخی از حالات ذکر شده نسب علی رغم اینکه انجام این روش از تلقیح حرام است نسب بچه به مرد می‌رسد است.

واضح تر از آنچه بیان شداین نکته است زنی که ازدواج کرده اگر زنا کند نسب بچه به شوهر او می‌رسد مگر اینکه با لعان نسب را از خود نفی کند. و این به معنای جواز انجام زنا برای ثبوت نسب نیست. کسی هم این را نگفته بنابراین این حالت از تلقیح مصنوعی خارجی به همین صورت است.

قول راجح: با توجه به دلایل زیر انجام این روش از تلقیح مصنوعی خارجی حرام است.

۱) قطع شدن پیوند زناشویی میان زن و مرد با وفات، به دلیل تشابه وفات و طلاق در اموری همچون نگه داشتن عده که بر زن بعد از وفات و طلاق واجب است.

۲) عدم صحت استدلال موافقان که به آن استناد می‌کنند.

۳) احتیاط در انجام امور مشتبه برای جلوگیری از افتادن در امور حرام مانند اختلاط نسب و جلوگیری از افتادن در آنچه که شری بزرگ را به دنبال دارد.

٤) لازم به ذکر است حرمت انجام این روش شامل تلقیح مصنوعی داخلی هم می‌باشد.

نسب بچه متولد شده به روش مذکور: با توجه به اختلافات بیان شده در این موضوع فقها اقوال گوناگونی در مورد نسب بچه دارند و در زیر به این اقوال پرداخته می‌شود.

شیخ مصطفی زرقاء که جزء مخالفان است میگوید: « نسب بچه به پدرش نمی‌رسد زیرا با وفات پدر پیوند زناشویی از بین می‌رود»

دکتر خیاط که جزء موافقان است می‌گوید: « نسب به صاحب اسپرم که وفات یافته است، می‌رسد».

استاد صبحی زیاد در این مورد قائل به تفصیل شده و می‌گوید: « لازم است کم ترین زمان حاملگی را دانسته و چنانچه بچه کم تر از مدت زمان، مدت حاملگی متولد شود نسبش به فرد فوت شده می‌رسد اما اگر در بیشتر از مدت زمان حاملگی متولد شود، نسبش به شخص فوت شده نمی‌رسد».

این سخن که نسب بچه به شخص صاحب اسپرم می‌رسد صحیح نیست زیرا با وفات یکی از زوجین پیوند زناشوئی از بین رفته و مقاربت صحیحی صورت نگرفته که از طریق

آن نسب بچه معلوم شود. اما سخن دکتر صبحی صحیح است زیرا شریعت اسلام با کم ترین شبهه از الحاق نسب بچه ای به پدرش جلوگیری کرده است. به طوری که اگر زنی شوهرش بمیرد عده ی او قرء نیست بلکه با وضع حمل است زیرا گاهی خونی که از زن خارج میشود خون حیض نیست بلکه خون استحاضه و بیماری است و با وضع حمل نسب معلوم می‌شود.

مبحث چهارم: حکم درمان نازائی با عمل جراحی

گاهی درمان نازائی با انجام برخی از اعمال پزشکی که هدف این اعمال رساندن تخمک زن برای تلقیح به رحم است، امکان پذیر است.

انجام عمل پزشکی برای درمان نازائی با این ویژگی که راهی برای درمان است، مشروع است زیرا ادله عامی‌که دلالت بر جایز بودن انجام درمان می‌کنند بر جواز انجام عمل جراحی دلالت دارند و در زیر بیان می‌شود.

۱) آیه ۱۹۵ سوره بقره می‌فرماید:« خود را با دست خود به هلاکت نیفکنید»[۱] در این آیه خداوند عزوجل از انداختن نفس در مهلکه و سختی به هر صورتی به شدت نهی فرموده و ترک درمان سبب اخلال در تولید مثل که از

۱- وَلَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

ضروریات پنجگانه است، می‌شود بنابراین انجام عمل پزشکی برای درمان نازائی برای برپا داشتن این اصل عظیم جایز است.

۲) حدیث پیامبرﷺ که اسامه ابن شریک روایت کرده و فرموده اند: « خود را درمان کنید، زیرا بیماریی وجود ندارد مگر اینکه خداوند برای آن درمانی قرار داده مگر یک بیماری و آن مرگ است که درمانی ندارد».

وجه دلالت حدیث بر جواز انجام عمل پزشکی برای درمان نازائی این است که پیامبرﷺ استفاده از اسباب درمان را مباح اعلام فرموده و درمان نازائی مشمول این اباحه است.

۳) انجام عمل پزشکی برای درمان نازائی جایز است. آنچنان که انجام بقیه عمل های جراحی است با این قدر مشترک که انجام عمل جراحی برای درمان امری ضروری است.

انجام عمل جراحی برای درمان مشروط به شرایط زیر است:

۱) راه آسان تری از عمل جراحی برای درمان نازائی وجود نداشته و چنانچه درمان با شیوه های سابق ممکن باشد انجام عمل جراحی جایز نیست.

۲) با انجام عمل جراحی ضرر بزرگتری متوجه بیمار نشده و به خاطر این عمل مصالح بیمار به خطر نیافتد.

۳) پزشک ظن غالب داشته باشد که عمل جراحی جهت درمان موفقیت آمیز است.

٤) ضوابط معاینه پزشکی که قبلا بیان شد رعایت گرددبه این صورت که اگر پزشک زن مسلمان باشد، برای درمان نزد او برویم و سلسله مراتبی که برای درمان بیان شد، رعایت شود.

اشکالات وارده بر شیوه تلقیح مصنوعی داخلی و خارجی :

با توجه به اشکلات و ایرادات وارده بر تلقیح مصنوعی به طور کلی حتی در حالاتی که فقهای معاصر انجام آن را جایز دانسته اند، شایسته است زن مسلمان تمامی‌عوامل و اسباب احتیاط را رعایت کرده و جز در حالتی که سایر روشها کارساز نباشدیا ضرورت و نیاز مبرمی‌باشد به انجام این روش ها نپرداخته و از انجامش خودداری کند. مهمترین اشکالات وارده بر روش تلقیح اعم از داخلی یا خارجی به شرح زیر است.

۱) در مورد نسب: احتمال وجود خطاء به این صورت که هویت را از شخصی گرفته و به شخصی دیگر نسبت دهند، وجود دارد و در صورتی که این اتفاق بیافتد جلوگیری و محافظت از اختلاط نسب که از ضروریات شرع است از بین می‌رود.

۲) در مورد آبرو: بچه متولد شده به این روش شک وشبه زیادی در مورد هویت خود داشته و این شک هویت

انسانیت و بنیه او را زیر سوال می‌برد و اجتماع به طور مستقیم یا غیر مستقیم نگرش مثبتی در مورد این افراد ندارد. اما محافظت از آبرو از ضروریات شرع اسلام است.

۳) انجام این روش سبب ایجاد بانک های اسپرم شده و این شری بزرگ را به دنبال داشته که امور باطل از دستاوردهای آن است که از جمله می‌توان به اختلاط انساب اشاره کرد. بنابراین لازم است مسلمان از آن دوری کرده و اجازه باز شدن این باب از شر را ندهد.

٤) این روش سبب تولد کودکان دوقلو شده و معلوم است که سبب خطرات فراوانی برای حاملگی و وضع حمل زن می‌شود.

۵) با توجه به اینکه بعد از انجام این روش مقادیر زیادی تخمک بارور شده نزد پزشک در آزمایشگاه باقي می‌ماند، که مشکلات خطرناکی به دنبال داشته و پزشک در صورت عدم مثبت بودن آزمایشها می‌تواند چندین بار از آنها استفاده کند ولی اگر عملیات بارور کردن در بار اول موفقیت آمیز باشد سرنوشت تخمک های بارور شده که قابلیت تبدیل به جنین را دارند، چه می‌شود؟

از سوی دیگر اگر این تخمک ها در فرد دیگری استفاده شودقطعا حرام استو در صورت معدوم کردن خسارات

بسیاری به دنبال دارد زیرا انجام و پیاده سازی آن بسیار مشکل و پرهزینه است.

۶) علم پزشکی جدید ثابت کرده که تلقیح مصنوعی سبب ازدیاد نقص و عیب در بچه هائی می‌شود که از این طریق متولد می‌شوند که این به دلیل آن است که علم پزشکی ثابت کرده در تلقیح طبیعی فقط اسپرم های سالم و بی عیب قادر به بارور کردن تخمک هستند اما در تلقیح مصنوعی تخمک و اسپرم مریض و سالم مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۷) مبتلا شدن یا انتقال ویروس بیماری هائی مانند ایدز یا التهاب کبد به دلیل استفاده از اسپرم دیگران خصوصا چنانچه اسپرم یا تخمک از افراد دیگری باشد. به همین دلیل مراکز پزشکی مختلف انجام آزمایش هائی که عدم ابتلا به امراض تناسلی را ثابت کندبر افرادی که خواهان انجام تلقیح مصنوعی هستند، لازم و اجباری کرده اند.

مبحث دوم: احکام پیشگیری از حاملگی

مطلب اول: احکام معالجه پیشگیری از حاملگی به طور دائم

بحث اول: تعریف تعقیم: تعقیم در لغت از عقم اخذ شده که به معنای قطع و خشکی که مانع قبول اثر می‌شود، است. گفته می‌شود زن عقیم و مرد عقیم به این معنا که قادر به

بچه دار شدن نباشند و تعقیم ایجاد و انجام کاری که مانع از تولید مثل شود، است.

تعقیم در اصطلاح به معنای نابود کردن قدرت باروری زنان که با قطع لوله فالوپ یا اتصال این دو لوله به هم یا انجام هر دو روش با هم صورت می‌گیرد.

گروهی دیگر در تعریف ان گفته اند: « نازا کردن زن با انجام عملی که مانع تولید مثل شود». یا طبق تعریفی دیگر: « جلو گیری از تولید مثل از طریق اخته کردن یا خوراندن داروئی که قدرت تولید مثل انسان را از بین برده یا انجام عمل پزشکی مخصوص زنان که مانع از زاد و ولد شود. این عمل پزشکی لوله های رحم را با استفاده از وسایل برقی یا با از بین بردن تکه ای از هر دو بوده و انجام این عمل سبب قطع ارتباط بین تخمک و رحم شده و مانع از رسیدن تخمک به رحم می‌شوند.

بحث دوم: وسایل دائمی‌پیشگیری از حاملگی: راه های فراوانی برای پیشگیری از حاملگی وجود دارد در زیر به مهمترین ان اشاره می‌شود:

۱) جراحی باز کردن شکم: در این روش با عمل جراحی شکم را باز کرده و با بریدن لوله ها مانع از حاملگی می‌شوند.

۲) نگاه کردن به داخل شکم: در این روش بعد از پاره کـردن شکم، ذره بین های مخصـوص معاینـه را در شـکم قـرار می‌دهند و بعد ازآن قطع یا اتصال لوله های فـالوپ انجـام می‌شود.

۳) وسایل فیزیکی به منظور بستن لولـه رحـم: از جمـل ایـن وسایل شوک الکتریکـی بـه منظـور بسـتن لولـه رحـم و جلوگیری از ایجاد تخمک گذاری است.

٤) وسایل مکانیکی به منظور بستن لوله رحم: از جمله استفاده از حلقه به طوری که وقتی حلقه در لوله رحم قرار گرفـت مجاری رحم را به صورت محکم می‌گیرد و مانع از رسیدن اسپرم به رحم است.

حکم استفاده از وسایل دائمی‌پیشگیری از حاملگی

نصوص شرعی دلالت بر حرام بودن اخته شدن یا آنچه که در معنای اخته شدن با وسایلی قدیمی‌یا وسایل جدید اسـت، می‌کند با این توضیح پیشگیری دائمی‌از حاملگی بـه طـور دائم حرام است مگر اینکه دلیل پزشـکی معتبـر و شـرعی وجود داشته باشد.

نصوصی که دلالت بر تحـریم اسـتفاده از وسـایل قـدیمی‌یـا جدید به منظور جلوگیری از حاملگی دائم به کار می‌روند، در زیر بیان می‌شود.

الف) آیات و احادیثی دال بر حرمت پرهیز از نزدیکی با زنان و اخته کردن

۱) آیه ۱۱۹ سوره نساء می‌فرماید: « و وادارشان می‌کنم تا آفریده خداراد‌گرگون سازند»[۱] وجه دلالت آیه این است که تغییر دادن آنچه خدا خلق کرده پیروی از شیطان و حرام است و اخته شدن تغییر خلق خداوند با ترک تولید مثل است که در واقع همانند استفاده از وسایل امروزی است که به منظور نابود کردن قدرت تولید مثل بوده وحرام است.

امام قرطبی می‌فرماید: «اخته کردن آدم حلال و جایز نیست زیرا تغییر ان چیزی است که خداوند خلق کرده است».

۲) حدیث ابن ابی وقاص که پیامبرﷺ از اینکه عثمان ابن مظعون از زنان دوری می‌کرد و به عبادت می‌پرداخت، او را از این کار منع و نهی کرد و اگر پیامبرﷺ اجازه این کار را به عثمان ابن مظعون می‌دادند سایر صحابه خود را اخته می‌کردند.

۳) حدیثی که عبدالله ابن مسعودؓ از پیامبرﷺ روایت کرده و فرموده اند: « ما با پیامبر به غزوه می‌رفتیم و هیچ زنی نبود

۱- وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ

تا با آن نزدیکی کنیم و خواستیم خود را اخته کنیم اما پیامبر از این کار نهی کردند و ما را منع کردند.

وجه دلالت احادیث گفته شده برموضوع مذکور این است که، وقتی صحابه در مورد این موضوع از پیامبرﷺ سوال کردند پیامبر آنان را نهی کرده و نهی وارده در اینجا به معنای تحریم است زیرا قرینه ای که نهی را از اقتضای تحریم برگرداند وجود ندارد و با توجه به این نکته اخته کردن و عدم ازدواج و عدم نزدیکی با زنان حرام است.

اخته کردن مردها به منظور جلوگیری از تولید مثل به طور دائم حرام است. همچنان که جلوگیری زنان از تولید مثل به صورت دائم نیز حرام است با این وجه تشابه که هر دو مانع از تولید مثل و ایجاد نسل به صورت ابدی می‌شود.

ابن حجر در کتاب «فتح الباری بشرح احادیث» در شرح حدیث می‌گوید: « نهی وارده در حدیث افاده ی تحریم می‌کند و حکمت نهی از اخته کردن این است که نسل ها افزایش پیدا کرده تا بتواند در جهاد با کفار شرکت کنند ولی اگر به این کار اجازه پیدا می‌کردند، چه بسا که همگی خود را اخته کرده و نسل ها از بین می‌رفت و جمعیت مسلمانان کاهش پیدا کرده و در مقابل آن کفار ازدیاد پیدا می‌کردند در حالی که این خلاف مقصود از به پیامبری رسیدن محمد مصطفی است».

امام نووی می‌فرماید: « اخته کردن آدم اعم از کوچک یا بزرگ حرام است».

ب) یکی از مقاصد شریعت اسلام حفظ و بقای نسل است اما جلوگیری از تولید نسل و ابزاری که به این منظور به کار برده می‌شوداین هدف بزرگ را از بین برده و حرام است. زیرا در کاری ضروری که وجود نسل انسان بر ان متوقف است اخلال و اشکال ایجاد می‌کند.

در ابتدای بحث به بیان ادله ای که دلالت بر ضرورت حفظ نسل و تشویق بر افزایش آنبود پرداخته شده و نیازی به تکرار نیست.

ج) جلوگیری از تولید مثل با فطرت و سرشت آدم که به حفظو ایجاد نسل علاقه دارد، در تضاد است و اخته کردن انجام یکی از کارهای جاهلیت و سوء ظن به خداوند و تضعیف اساسی اسلام است. زیرا مشرکین به خاطر فقر و نداری فرزندان خود را می‌کشتند و خدا با شدیدترین نهی آنان را از این کار بازداشت. همچنان که در آیه ۱۵۱ سوره انعام آمده است: « وفرزندان خود را از بیم تنگدستی نکشید ما شما و آنان را روزی می‌رسانیم »[1] یا در ایه ۳۱

[1]- وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ

سوره اسراء می‌فرماید:«و از بیم تنگدستی فرزندان خـود را نکشید . ماییم که به آنها و شـما روزی مـی‌بخشـیم آری، کشتن آنان همواره خطایی بزرگ است»[1] خداوند با بیان آیه ۱٤۰ سوره انعـام کـه مـی‌فرمایـد: « کسـانی کـه از روی بی‌خردی‌و نادانی ،فرزندان خود را کشته‌اند سـخت زیـان کردند»[2] کار آنـان را احمقانـه بیـان فرمـوده و از کشـتن فرزندان به دلیل فقـر در آینـده نهـی فرمـوده و از کشـتن فرزندان از ترس فقر در حال نهی کرده است. بنابراین اگـر چه در بزرگی گناه و جرمی‌که واقع شده اختلاف دارند اما در مورد علت آن که فقر و نیازمنـدی اسـت، اتفـاق نظـر دارند. در حالی که مطابق ایه ٦۰ سوره هود که می‌فرمایـد: « وهیچ جنبنده‌ای در زمـین نیسـت مگـر اینکـه روزیـش برعهده خداست، و [او] قرارگاه ومحلّ مُردنش را می‌داند همه [اینها] درکتابی روشن [ثبت] است»[3] هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه خدا برایش رزق و روزی قرار داده باشد.

۱- وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

۲- قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

۳- وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَ مُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

د) قیاس عدم تولید مثل دائمی‌به زنده به گور کردن با این وجه تشابه که هر دو منجر به قطع نسل می‌شوند.

بعضی از نصوص فقهای قدیمی‌و معاصر که دلالت بر حرمت عدم تولید مثل دائمی‌دارند

برخی از فقهای قدیمی‌بر تحریم عدم تولید مثل دائمی‌و استفاده از وسایلی که در این مورد به کار می‌رود تاکید کرده اند. از جمله امام زرقانی می‌گوید: « انجام آنچه سبب قطع آب مردانه یا تخمک گذاری رحم شود، آنچنان که ابن عربی می‌گوید: نه برای زن و نه برای مرد جایز نیست.بعلاوه اگر مردی کاری کند که آب مردانه اش کم یا قطع شود یا زن کاری کند که مانع از تخمک گذاری و در نتیجه آن عدم زاد و ولد شود، حرام است زیرا ازبین رفتن آب مردانه یا تخمک در زنان سبب انقطاع نسل است».

در کتاب حاشیه بیجرمی‌آمده است: « استفاده از آنچه سبب انقطاع تولید مثل به طور کلی شود، جایز نیست و حرام است و عده یزیادی به این موضوع تصریح کرده اند».

در کتاب انصاف آمده است: « انجام آن چه که سبب تولید مثل را قطع کند، جایز نیست».

عده بسیاری از فقها و علمای معاصر بر حرمت عدم تولید مثل دائمی‌اذعان داشته که دکتر یوسف قرضاوی، دکتر وهبه زحیلی، دکتر محمد سعید، دکتر رمضان بوطی، شیخ عطاء سالم، جمیل محمد ابن مبارک و احمد محمد عساف از جمله این فقها و علماء هستند.

مجمع فقه اسلامی‌در مکه مکرمه در نشست سوم در قرار اول بر حرمت انقطاع نسل بدون عذری پزشکی تاکید کرده اند. همچنین مجمع فقه اسلامی‌در جده بر حرمت منع زاد و ولد دائمی‌تاکید کرده و در قرار خود بیان کرده اند: « نابود کردن قدرت تولید مثل به صورت دائمی‌در زن یا مرد حرام است مگر اینکه ضرورت با معیارهای شرعی باشد».

در رای کنفرانس زاد و ولد در پرتو اسلام آمده است: « جلوگیری از حاملگی به دلیل وجود ضرورتی که پزشک مسلمان مورد اعتماد تجویز کند و امکان انجام سایر راه حل ها نباشد، جایز است».

کنفرانس اسلامی‌تنظیم خانواده که در شهر رباط برگزار شده بر این نکته تاکید داشته: « استفاده از وسایلی که منجر به عدم تولید مثل بدون ضرورت می‌شود امری شخصی بوده که استفاده از آن برای زوجین یا غیر آنها شرعا جایز نیست».

ضرورت های پزشکی که سبب جایز بودن عدم تولید مثل دائمی‌است، مجموعه ای از علل پزشکی است که پزشکان

مسلمان مورد اعتماد ان را تجویز می‌کنند به طوری که اگر زنی دارای این بیماری ها و علل بوده و حامله شود منجر به مرگ یا رسیدن ضرری به او که این ضرر موجب مرگ است، می‌باشد. پزشکان دسته ای از علل و اسبابی را که منجر به تجویز منع حاملگی دائمی‌می‌شوند ذکر کرده اند، که در زیر بیان می‌شود:

۱) بیماری های قلبی خصوصا تنگی دریچه های قلب
۲) بیماری های قلبی به صورت کلی
۳) بعضی از بیماری های دستگاه تنفسی
٤) بعضی از بیماری های دستگاه گوارش و دسته ای دیگر از بیماریها که موجب تجویز عدم حاملگی دائمی‌می‌شوند و دسته ای از این موارد در بالا ذکر شد.

لازم به ذکر است انجام عمل جراحی داخلی برای جلوگیری از حاملگی دائمی‌باید در صورتی باشد که جایگزین کم خطرتری مانند استفاده از وسایل پیشگیری از حاملگی موقت مثل قرص یا وسایل دیگر نباشد.

مطلب دوم: حکم پیشگیری موقت از حاملگی

بحث اول: تعریف پیشگیری موقت از حاملگی

پیشگیری موقت حاملگی عبارت است از عدم تولید مثل برای مدت زمانی معین با وسایلی که هدف این وسایل عدم تولید مثل دائمی‌یا نابود کردن اثر کارکرد دستگاه تناسلی نیستبلکه انجام کارهائی همچون عدم مقاربت، خوردن دارو و قرار دادن پرده و مانعی بر الت مردانه یا زنانه به خاطر مصلحتی که زن، مرد یا اهل خبره ان را به کار می‌برند.

بحث دوم: وسایل پیشگیری موقت حاملگی

وسایل پیشگیری از حاملگی موقت بر دو نوع است: الف) وسایل پیشگیری طبیعی ب) وسایل پیشگیریی که امروزه به بوجود آمده اند.

از مهمترین وسایل پیشگیری از حاملگی موقت طبیعی موارد زیر است:

۱) عزل: به این صورت که مرد با زنش نزدیکی کرده اما زمانی که می‌خواهد به انزال برسد آلتش را بیرون کشیده و انزال در خارج آلت زن اتفاق میافتد.

۲) مفاخذه: عبارت است از نزدیکی بدون دخول

۳) رضاعه (شیر خوردن): مکیدن پستان در برخی از زنان سبب تحریک غدد مخاطی جلو و ترشح هرمون

«پرولاکتین»[1] که شیر را در پستان افزایش می‌دهند، می‌شود آنچنان که غدد مخاطی جلو را سست کـرده و هرمونهـای خاصی را ترشح می‌کند که مانع از باردار شدن می‌شود.

وسایل پیشگیری از حاملگی که امروزه بوجود آمده اند فراوان بوده که در زیر به برخی از انها اشاره می‌شود.

۱)وسایل مکانیکی، شیمیای و وسایلی که در جایی مخصوص قرار گرفته تا مانع از رسـیدن اسـپرم مـرد بـه تخمـک زن شوند. این دسته از وسایل شامل موارد زیر است:

الف) کاندوم

ب) دیافراگم: جنس نوعی لاستیک نازک درست شـده اسـت که در اطراف آن یک حلقه فنری و قابـل انعطـاف وجـود دارد. دیافراگم را در داخل مهبل و بـر روی دهانـه رحـم قرار می‌دهند .

ج) کلاه گردن رحم

د) اسفنج ضد بارداری: این وسیله که مانع از بارداری می‌شود به شکل اسفنج بوده کـه دارای اسـپرم کشـها یـا مـاده ی

---

[1]- پرولاکتین: هرمونی است که از بخش قدامی‌غده هیپوفیز آزاد می‌شود ترشح پرولاکتین با آزاد شدن هرمون هایی از هیپوتالاموس تنظیم می‌شود. (مترجم)

دگری بوده و زن قبل از نزدیکی ان را در مهبل خود قرار می‌دهد و مانع از رسیدن اسپرم به رحم است.

ه) اسپرم کشها: (مواد شیمیای): کرم ها، ملهم ها یا قرص ها که معمولا با وسایل مکانیکی برای کاهش میزان بارداری به کاربرده می‌شوند

م) وسایل داخل رحمی: (آی . یو .دی) وسیله کوچکی از جنس پلاستیک است که گاه در بدنه آن مس یا هورمون نیز تعبیه شده است. کاربرد این وسیله روشی مطمئن، مؤثر و طولانی مدت برای پیشگیری از بارداری می باشد.

۲) وسایل هرمونی پیشگیری از بارداری: این وسایل شامل انواع قرص ها که همه آنها دارای مقادیر هرمون استروژن یا پروجسترون یا هر دوی این هرمون ها است.

لازم به ذکر است به منظور استفاده از وسایل داخل رحمی‌یا وسایل هرمونی حتما باید به دارو خانه ها مراجعه کرده و بدون نسخه پزشک معالج از مصرف آن خودداری کنیم زیرا مصرف خود سرانه این داروها سبب ضرر های جبران ناپذیری به زن است.

مبحث سوم: حکم روشهای موقت پیشگیری از حاملگی

قبل از بیان حکم روش های موقت پیشگیری از حاملگی لازم است نظر فقها در مورد عزل بیان شود. زیرا حکم این

روش ها و اسباب بستگی به نتیجه ی نظر فقها در مورد عزل است.

عزل: علمای مذاهب اربعه متفق القول هستند که سید می‌تواند بدون اذن کنیزش از او دوری کرده و با او مقاربتی نداشته باشد اما در مورد عزل و عدم مقاربت مرد با زنش دو قول دارند.

قول اول: عزل شوهر از زنش با تفاصیل زیر جایز است.

الف) قول مذهب حنفیه، مالکیه و صحابه هائی چون خباب ابن ارت، سعید ابن مسیب، طاوس، عطاء، نخعی این است که شوهر می‌تواند بدون اذن زنش با او مقاربت نکند.

ب) قول مذهب شافعیه و حنابله این است که شوهر می‌تواند بدون اذن زنش او را عزل کند و یا مقاربت نکند اما این کار مکروه است. این قول روایت شده از حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، علی ابن ابو طالب، ابن مسعود و ابن عمر است.

ج) طبق فتاوای متاخران مذهب حنفی و شافعی و همچنین بر اساس روایت مرجوحی از حنابله عزل زن و عدم مقاربت جنسی بدون اذن زن جایز است.

قول دوم: عزل و عدم نزدیکی مرد با زنش حرام بوده و این رای دارای تفاصیل زیر است.

الف) براساس قول مذهب ظاهری و یک رای مرجح از مذهب حنبلی عزل و عدم نزدیکی مطلقا حرام است.
ب) برخی از علمای مذهب شافعیه بر این رای هستند که عدم نزدیکی بدون اذن زن حرام است.
سبب اختلاف ارای مذاهب را می‌توان در سه مورد زیر بیان کرد:
۱) اختلاف دردلالت حدیث روایت شده توسط « جذامه بنت وهب» که امام مسلم آن را درصحیح خود آورده اند. و اختلاف علماء در اینکه نهی وارده در حدیث بر حرمت دلالت دارد یا بر کراهت تنزیهی؟
کسانی که قائل به این هستند که نهی وارده در حدیث بر تحریم دلالت دارد می‌گویند: عزل مطلقا حرام است اما کسانی که قائل به این هستند که نهی بر کراهت دلالت دارد می‌گویند: عزل جایز اما مکروه است.
.۲)تعارض حدیث جذامه بنت وهب با احادیث روایت شده دیگر مانند حدیث رفاعه که امام داوود در مسند خود آن را روایت کرده است. علماء در صورت تعارض دو حدیث به سه روش عمل می‌کنند: الف) اگر امکان داشته باشد دو حدیث را با هم جمع می‌کنند. ب) ترجیح یکی از احادیث بر دیگری ج) نسخ.
۳)اختلاف نظر علماء در ثبوت یا عدم ثبوت حدیث روایت شده توسط عمر ابن خطاب‌ﷺ در مورد عزل و دوری از

زنان آزاد با اذن زن، که عده ای حدیث را صحیح دانسته و قائل به اعتبار اذن زن می‌باشند در حالی که عده ای صحت حدیث را رد کرده و اذن زن در این مورد را غیر معتبر می‌دانند.

ادله کسانی که قائل به جواز عزل و عدم مقاربت مرد با زنش بدون اذن زنش می‌باشند

گروه اول که قائل به جواز عزل و عدم مقاربت مرد با زنش بدون اذن زنش می‌باشند، به ادله زیر استناد می‌کنند.

۱) حدیث جابر ابن عبدالله‌ﷺ که می‌فرماید: « ما در زمان پیامبر از زنان خود دوری می‌کردیم»، در حدیثی دیگر آمده است: « ما در زمان پیامبر از زنان خود دوری می‌کردیم و قران نازل شده بود» در روایت امام مسلم آمده است: « سفیان گفته است: اگر این کار چیزی بود که از آن نهی می‌شد، قران ما را از آن نهی می‌کرد و در لفظی دیگر آمده است: این کار به پیامبر رسید اما ایشان ما را از این کار نهی نکردند».

۲) حدیث جابر ابن عبدالله‌ﷺ که می‌فرماید: « مردی از پیامبر پرسیدند من کنیزی دارم و با او تماس جنسی ندارم پیامبر فرمودند: این کار مانع چیزی که خداوند مقدر کرده

نخواهد شد و در ادامه آمده، آن مـرد بعـد از مـدتی نـزد پیامبر آمد و گفت کنیزی که جریانش را بـه شـما عـرض کردم حامله است، پیامبر در جواب فرمودنـد: مـن عبـد و فرستاده خدا هستم و جز راست سخنی بر زبان جاری نمی‌کنم.

امام داوود حدیث را به این صورت نقل کـرده اسـت: پیـامبر فرمودند: اگر می‌خواهی او را عزل کنی با او تماس نداشته باش اما آن چیزی که مقدر شده باشد اتفاق خواهـد افتـاد آنمرد بعد از مدتی آمد و به پیامبر عرض کرد: کنیزم حامله است. پیامبر در جواب فرمودند: به تـو گفتـه بـودم آنچـه مقدر است اتفاق خواهد افتاد.

وجه دلالت احادیث بیان شده بر جواز عدم مقاربـت بـه ایـن صورت است که طبق حدیث جابر ابـن عبـدالله، آنهـا در زمان پیامبر با زنانشان مقاربتی نداشتند و پیـامبر آنـان را از این کار منع نفرمود و قرآن هم ایـن کـار را حـرام اعـلام نکرده است.بنابراین براساس فهم و علم جابر ابـن عبـدالله اگر عزل حرام می‌بود پیامبر آن کار را تقریر نمـی‌فرمـود و این دلالت بر جواز عزل بدون کراهت می‌کند.

وجه دلالت حدیث دوم به این صورت که مردی نـزد پیـامبر آمد و در مورد حکم عزل از پیامبر سوال پرسیدند و پیـامبر این عمل را برای ایشان مباح کرده و نهـی نکردنـد. قـول جابر ابن عبدالله که گفته است: « ما را نهی نکردند» دلالـت

بر آن دارد که پیامبر با سکوت خود حکم به جواز عزل را تقریر کرده اند.

کسانی که قائل به عدم جواز می‌باشند در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند: جابر ابن عبدالله چیزی که در زمان پیامبر انجام می‌شده تعریف کرده اما این موضوع را به عرض پیامبر نرسانیده بودند و ایشان از آن آگاهی نداشتند.

در مقابل این اعتراض گروه اول گفته اند: « اصولیین و علمای حدیث بر این رای هستند که وقتی صحابه ای حکم مساله‌ای را از زمان پیامبر روایت می‌کند گویی مساله به عرضشان رسیده و سپس حکمی‌را صادر کرده اند زیرا براساس ظاهر، پیامبر به آن مساله آگاهی یافته و سپس آن را تقریر کرده است. زیرا عده زیادی این سوال را پرسیده و همان جواب را گرفته اند و عده زیادی ان را نقل کرده‌اند.

۳) حدیث ابو سعید خدری که می‌فرماید: « از زنان دوری می‌کردیم و در مورد حکم ان از پیامبر سوال کردیم، ایشان فرمودند: آیا شما این کار را می‌کنید و سه بار این جمله را تکرار کردند هر موجودی که تا روز قیامت باشد تا آن روز خواهد بود. در حدیث امام مسلم آمده است: بر شما نیست که آن را انجام ندهید. محمد ابن سیرین می‌گوید:

«لاعلیکم » که در حدیث امام مسلم آمده دلالتش بـر نهـی نزدیکتر است. امام ترمذی می‌گوید: این حدیث بر کراهت تنزیهی عزل دلالت می‌کند.

دلالت حدیث بر عدم حرمت عـزل ایـن اسـت کـه حـدیث پیامبرﷺ فرموده: «بر شما نیست که آن را انجام دهید»[1] که به معنای عدم ضرری در ترک عزل است. زیرا هـر نفسـی که خداوند خلقتش را مقدر کرده باشد، خلق خواهـد شـد حال خواه مقاربت و نزدیکی بازنان صورت پـذیرد خـواه مقاربتی انجام نشود و عزل فایده ای در بر نخواهد داشـت. بنابراین اگر خدا خلق آن را مقدر کرده باشد پافشـاری بـر ممانعت از خلقت فایده ای ندارد و این دلالت بر عدم نهی پیامبر از عزل و جایز بودن آن می‌کند اما کـاری زشـت و ناپسند است.

کسانی که قا ئل به حرمت عزل هستند در مقابل این اسـتدلال اعتراض کرده و می‌گویند: « این سخن پیامبر کـه فرمـوده اند بر شما نیست به نهـی نزدیـک تـر اسـت و از حسـن روایت شده است که فرمودند: « به خدا قسم ایـن زجـر و سختی است» و اعتراض این گروه به ایـن صـورت اسـت «لا» در اینجا نهی از چیز مورد سوال است و فعل « تعزلوا»

---

[1]- لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا ذَلِكُمْ

بعد از ان مقدر است و معنای جمله به این صورت است: « از زنانتان دوری نکنید و بر شماست که این کار را انجام ندهید» و جمله بر شماست این کار را کنید تاکید برای نهی است.

قائلین به جایز بودن عزل در اعتراض گفته اند: اصل عدم تقدیر جمله است و معنای حدیث این است: گناهی بر ترک مقاربت با زنان نیست و این با عدم مقاربت با زنان دارای یک معنا است. قول دیگری گفته است این حدیث به معنای عدم گناه بر ترک نزدیکی است و نفی گناه بر عدم مقاربت با زنان دلالت دارد.

٤) حدیث اسامه ابن زید روایت می‌کند مردی پیش پیامبر آمد و گفت: « ای رسول خدا من با زنم مقاربت نمی‌کنم پیامبر فرمود چرا این کار را می‌کنی؟ ان مرد گفت به خاطر دلسوزی فرزند یا فرزندانش پیامبر فرمودند اگر این کار ضرری داشته باشد به فارس (ایران) و رم ضرر می‌رساند».

در روایت زهیر آمده است: « اگر به دلیل دلسوزی باشد این کار ضرری به روم و فارس می‌رساند»

وجه دلالت حدیث بر جواز عزل این است: سوال پیامبر که فرمودند، چرا این کار را انجام می‌دهی دلالت بر عدم

تحریم می‌کند و اگر این کار حرام می‌بود پیامبر آن مرد را از این کار منع می‌کرد و معنای دورتر حدیث این است که پیامبر دلیل آن مرد در عدم مقاربت با زنش را تائید نکرده اما عزل جایز است.

۵) حدیث ابو سعید خدری که مردی خدمت پیامبر رسید و گفت: « من کنیزی دارم که با او نزدیکی نکرده و دوست ندارم که حامله شود و چیزی می‌خواهم که مردها می‌خواهند اما یهودیان می‌گویند « عزل همانند زنده به گور کردن است» پیامبر در جواب فرمودند: یهودیان دروغ می‌گویند و اگر خدا بخواهد چیزی را خلق کند کسی نمی‌تواند در آن تصرف کند. در مسند امام ترمذی حدیث به این لفظ آمده است: « یهودیان دروغ می‌گویند و اگر خدا بخواهد چیزی را خلق کند چیزی مانع آن نمی‌شود».

وجه دلالت حدیث بر جواز عزل این است وقتی پیامبر یهودیان را تکذیب کردند زیرا آنان می‌گفتند عزل مانند زنده به گور کردن است، دلالت صریح بر جواز عزل است و اگر عزل حرام می‌بود پیامبر آنان را تکذیب نمی‌کرد زیرا زنده به گور کردن حرام است.

کسانی که قائل به حرمت عزل هستند اعتراض کرده و می‌گویند این روایت ابو سعید مضطرب است زیرا عده ای

بر این باورند یحیی ابن کثیر از جابر روایت کرده و برخی می‌گویند محمد ابن عبد الرحمن ابن ثوبان از جابر روایت کرده است.

لفظ روایت امام ترمذی روایت تعدیل شده است و گفته شده ابو مطیع ابن رفاعه بوده و گفته شده ابو سلمه از ابو هریره روایت کرده و در مورد راویان حدیث اختلاف نظر است.

کسانی که قائل به جواز عزل می‌باشند در مقابل این اعتراض جواب داده اند: اختلاف در راویان اشکالی در صحت حدیث وارد نمی‌کند زیرا طبق یک روایت یحیی از محمد ابن عبد الرحمن از جابر روایت کرده، در روایتی دیگر ابن ثوبان از ابو سلمه از ابو هریره روایت کرده و طبق روایتی دیگر ابن ثوبان از رفاعه از ابو سعید خدر ی روایت کرده است . در همه ی روایات تمامی‌راویان یکی می‌باشند و فقط در اسم « رفاعه» اختلاف وجود دارد و این اختلاف در صورتی که به ثقه بودن علم داشته باشیم اشکالی ایجاد نمی‌کند.

به علاوه امام ترمذی حدیث را بر اساس طرق تخریج ، تخریج کرده و راویان همگی ثقه می‌باشند. بیهقی حدیث ابو هریره را حسن دانسته و این سبب محکم شدن و صحت درجه حدیث می‌شود.

٦) حدیث عمر ابن خطاب رضی الله عنه که می‌فرماید: «پیامبر از عزل با زنان آزاد جز با اذن زن نهی فرموده است» هیثمی در کتاب «مجمع الزوائد» می‌گوید: «در اسناد این حدیث ابن لهیعه وجود دارد که سبب ضعیف شدن حدیث است».

امام احمد ابن حنبل در مسند خود و بیهقی در سنن خود حدیث را از زبان خودشان روایت کرده و خودشان جزء راویان می‌باشند.

دلالت حدیث بر صحت انجام عزل به این صورت است: حدیث دلالت بر نهی از عزل زن آزاده مگر به اذن خودش داشته و اذن زن معتبر است اما نهی وارده در اینجا بر کراهت تنزیهی – نه حرمت – دلالت دارد زیرا ادله ای هم که بر اباحه عزل دلالت دارد نیز وجود دارد.

در مقابل اعتراض شده که در سلسله راویان احادیث ابن لهیعه وجود داردکه ضعیف بوده و نمی‌توان به این حدیث استناد کرد. در مقابل این اعتراض جواب داده اند:احادیث دیگری که توسط عبذ الرزاق و بیهقی از ابن عباس روایت شده سبب قوی شدن درجه حدیث می‌شود و شیخ احمد محمد شاکر گفته است: سند حدیث صحیح بوده نیز مولف کتاب مجمع الزوائد، ابن لهیعه را ضعیف دانسته در حالی که از نظر ما از راویان ثقه است.

۷) جذامه بنت وهب روایت می‌کنـد : پیـامبر در میـان مـردم حاضر شدند و فرمودند: « من در نظر داشتم که شـما را از نزدیکی با زنانتان در وقتی که شیر می‌دهند نهی کـنم، امـا به رومیان نگاه کردم و دیدم که آنان در زمانی که زنانشـان به بچه ها شیر می‌دهند نزدیکی کرده و به بچه هـا ضـرری نمی‌رسد سپس در مورد عزل از ایشان سوال پرسـیده شـد فرمودند این کار زنده به کور کردن مخفی است». عبید الله حدیث را روایت کرده و می‌گوید پیـامبر در ادامـه آیـه « وَإِذَاالْمَوْءُودَةُسُئِلَتْ»[۱] را قرائت کردند.

دلالت حدیث بر جواز عزل این است قول پیامبر که فرمودنـد آن زنده به گور کردن مخفـی اسـت دلالـت بـر کراهـت تنزیهی عزل و نه حرام بودنش، است زیرا عـزل زنـده بـه گور کردن حقیقی نبوده و فقط موجـب عـدم تولیـد مثـل موقت است آنچه این مطلب را تائید می‌کند حدیث بیهقـی و عبدالرزاق از ابن عباس است که روایت مـی‌کننـد: « از پیامبر در مورد عزل سوال شد ایشان آیات ۱۲و ۱۳ سـوره مومنون را که می‌فرماید: « وبه یقین،انسان را از عصـاره‌ای

---

[۱]- و هنگامی که از دختر زنده به گور پرسیده می‌شود (تکویر/ ۸)

ازگِـل آفریـدیم سـپس او را [بـه صـورت] نطفـه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیـم »[1] قرائـت کردنـد و پـس از تلاوت فرمودند عزل چگونه زنده بگور کردن است در حالی که خلقت انسان به این شکل است.

آنچه بیان شد ادله عامی‌هستند که دلالت بر جـایز بـودن عزل می‌کند.

ادله ی کسانی که مطلقا قائل به جواز عزل می‌باشند

حدیث جابرﷺ در صحیح بخاری و حدیث رفاعه از ابو سعید خدری که پیامبر فرموده اند: « یهودیان دروغ می‌گویند.....».

اما ادله ای که علی رغم کراهت دلالت بر جواز عزل می‌کنـد موارد زیر را می‌توان بر شمرد: حدیث ابو سعید خـدریﷺ که پیامبر فرمودند: « بر شما گناهی نیست اگر ایـن کـار را انجام دهید»، و حـدیث « هـیچ موجـودی در روی زمـین نیـست مگر اینکه تا قیامت بوجود می‌آید» و حدیث اسـامه ابن زید دلالت بر جواز عزل در صـورت وجـود نیـاز یـا سبب دارد. اما غیر از این مکروه است.

---

[1] - وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ

به علاوه از آنجائی که عزل سبب کم شدن تولیدمثل و منع زن از کمال لذت می‌شود مکروه است آن چه این سخن را تائید می‌کند حدیث عمر ابن خطاب است که عزل را منوط به اذن زن نموده چراکه زن حق داشتن بچه دارد و با عزل حق او پایمال می‌شود.

کسانی که قائل به جواز عزل بدون اذن زن شده اند در تعلیل سخن خود گفته اند: « ترس از داشتن بچه به دلیل فساد زمانه یا هر دلیل دیگری می‌تواند سبب از بین رفتن اذن شده و می‌گویند اگر به دلیل فاسد شدن زمانه و روزگار ترس تولد بچه بدی باشد بدون اذن زن می‌توان عزل کرد و سایر عذر ها می‌تواند سبب اسقاط حق اذن زن در عزل شود.

ادله کسانی که قائل به حرمت عزل هستند

الف) ادله کسانی که مطلقا قائل به حرمت عزل می‌باشندخواه با اذن زن خواه بدون اذن زن

ابن حزم ظاهری و گروهی از حنابله قائل به تحریم عزل بوده و به دلایل زیر استناد می‌کنند

۱) حدیث جذامه بنت وهب که امام مسلم در صحیح خود ان را روایت کرده است.[1]

---

[1]- دلیل هفتم کسانی که قائل به جواز عزل می‌باشند.

دلالت حدیث به عدم جواز عزل به ایـن صـورت اسـت کـه پیامبر عزل را زنده بگور کردن خفی دانسـته و ایـن عمـل حرام است. بنابراین عزل نیز حرام مـی‌باشـد زیـرا هـر دو سبب قتل و از بین رفتن بچه می‌شوند.در این باره ابن حزم می‌گوید: « با توجه به آیه ۲۹ سوره بقره که مـی‌فرمایـد: « اوست آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شـما آفرید»[1] اصل در هرچیزی اباحه است مگر اینکـه دلیلـی از تحریم وجود داشته باشد. آنچنان کـه در آیـه ۱۱۹ سـوره انعام آمده است: «آن چه را بر شما حرام کرده جـز آنچـه بدان ناچار شده‌اید برای شما به تفصیل بیان نموده اسـت[2]» بنابراین حدیث جذامه بن وهب که عزل تحریم را دانسـته از بین برنده همه آن چه از مباحات است که قـبلا وجـود داشته است؛ می‌باشد.

حدیث روایت شده از جذامه اخبار و روایاتی را که بر اباحـه دلالت داشته و از اصل اباحه و برائت اخذ شده اند، نسـخ می‌کند اما حدیث جابرﷺ که بیان می‌داشـت مـا از زنـان خود عزل می‌کردیم در حالی که قرآن نازل شده بود، گفته می‌شود این حدیث با آیه ۸ سوره تکویر که مـی‌فرمایـد: «

[1]- هُوَالَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً

[2]- وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَاحَرَّمَ عَلَيْكُمْ

پرسند از آن دخترک زنده به گور»[۱] نهی کرده و زنده بگور کردن کلا حرام است.

کسانی که قائل به جواز هستند به این دلیل به صورت زیر اعتراض کرده اند:

۱) حدیث جذامه با دو حدیث دیگر در تعارض است: الف) حدیثی که ترمذی و نسائی از جابر تخریج کرده اند و پیامبر می‌فرماید: « یهودیان دروغ می‌گویند زیرا اگر خدا بخواهد چیزی را خلق کند کسی نمی‌تواند مانع آن شود» و همچنین حدیثی که نسائی از ابو مطیع از ابو سعید با همین لفظ نقل کرده است. ب) حدیثی که نسائی از ابوهریره روایت کرده و این احادیث همدیگر را تقویت می‌کنند.

تعارض دو حدیث ذکر شده با حدیث جذامه به این صورت است که بر اساس حدیث اول، گفته یهودیان در مورد شباهت عزل با زنده بگور کردن توسط پیامبر تکذیب شده است و معنا و مضمون حدیث دوم این است که عزل مانند زنده بگور کردن خفی است نه واقعی.

علما در ازبین بردن تعارض بین احادیث به سه صورت عمل می‌کنند:

---

[۱] - وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ

الف) جمع میان احادیث : روش جمع به این صـورت اسـت که، یهودیـان مـی‌گوینـد در عـزل تولیـد مثلـی صـورت نمی‌گیرد. اما پیامبر آنان را تکذیب کرده و آنچه دلالت بـر این تکذیب می‌کند سخن پیامبر است که می‌فرماید: « اگـر خدا بخواهد چیزی را خلق کند کسی نمی‌تواند مـانع ایـن کار شود» و اینکه گفته شده عزل زنده بگور کـردن خفـی است ، اگر چه به طور کلی ماننـد تـرک مقاربـت مـانع از تولید مثل نیست امادر کاهش تولید مثل موثر است.

برخی دیگر از جمله بیهقی میان دو حدیث را بـه ایـن گونـه جمع کرده و می‌گویند: « حدیث جذامه بر کراهت تنزیهـی دلالت دارد که این روش قوی تر و عادلانه تر است زیـرا به تمامی‌ادله عمل شده است.

ب) ترجیح میان احادیث: به این صورت که حدیث جذامه به دلیل صحیح بودنش ترجیح داده شده و حدیث ابـو سـعید به دلیل اختلاف در اسـناد آن مضـطرب بـوده و ضـعیف است.اما در مقابل جواب داده اند: این اختلاف ضـرری را به وجود نمی‌آورد و اختلاف در اسـناد زمـانی دارای اثـر است که حدیث به وسیله احادیث دیگر تقویت نشـود امـا وقتی که حدیث با احادیث دیگر تقویت شود همچنان کـه

حدیث ابوسعید با احادیث دیگر تقویت می‌شود، عمل به آن جایز است.

ج) نسخ: این روش ابن حزم بوده و عمل به حدیث جذامه را بر دیگر احادیث ترجیح می‌دهد و می‌گوید حدیث جذامه که بر منع دلالت دارد، ناسخ حدیث ابوسعید که بر اباحه دلالت دارد، است و کسانی که قائل به این می‌باشند که حدیث جذامه بعد از منع به اباحه دلالت دارد، باید دلیل بیاورند.

استدلال ابن حزم به دو دلیل زیر مردود است.

الف) عدم شناخت تاریخ احادیث، زیرا وقتی حدیثی ناسخ دیگر احادیث است که باید متقدم را از متاخر شناخت.

ب) حدیث جذامه به طور صریح در منع دلالت ندارد و از نامیده شدن عزل به زنده بگور کردن توسط پیامبر نمی‌توان نتیجه گرفت که حرام است.

وجه دوم گروه اول

احادیثی که دلالت بر اباحه عزل می‌کنند صریح و صحیح می‌باشند اما حدیث جذامه علی رغم صحیح بودنش، احادیث فراوانی خلاف آن وجود دارد.

امام بیهقی می‌گوید: « افرادی که احادیث دال بر اباحه عزل را روایت کرده اند تعدادشان بیشتر و مورد اعتمادتر بوده

واحادیث اباحه عزل از صحابه روایت شـده اسـت. پـس اولی این است که عزل را مباح دانسته و کراهـت وارده در احادیث را بر مکروه تنزیهی حمل کنیم نه حرمت».

۲) ابن حزم در استدلال خود به آنچـه از عمـر، عثمـان ابـن مسعود، ابن عمر، الاسود ابن زید و طاوس استناد کرده در حالی که این افراد عزل را انکار کرده اند.ایـن اسـتدلال از دو جهت قابل اعتراض است:

الف) انکار صحابه در مقابل احادیث صریح و و اضح دلالت بر اباحه عزل می‌کند.

ب) انکار و کراهت آنان از عزل به معنای تحریم نیست بلکـه به معنای کراهت تنزیهی است.

۳) عده زیادی از صحابه قائل به مباح بودن عزل مـی‌باشـندو در صورت تعارض میان اقوال صـحابه، قـول عـده ای از صحابه حجت برای عده ی دیگر نیسـت. از سـوی دیگـر تعداد صحابه ای که قائل به تحریم عزل می‌باشند کم نبوده و این همانند اجماع صحابه بر یک موضوع اسـت امـا در مقابل عده ای دیگر از صحابه هـم قائـل بـه جـواز عـزل می‌باشند، بنابراین آنچه که صحابه به آن اسـتناد مـی‌کننـد خالی از نقص نیست و لازم است به احادیثی که بر اباحـه دلالت دارند عمل شود زیرا اصل در هر چیزی اباحه است.

ادله کسانی که در صورت عدم رضایت زن قائل بـه حرمـت عزل هستند.

این گروه نیز به حدیث جذامـه کـه امـام داود ظـاهری آن را مستند سخن خود قرار داده استناد کرده و می‌گویند: « عزل بدون اذن زن و علی رغم اینکه ضـرری متوجـه او نشـود، سبب قطع و ازبین رفتن زاد و ولد است. این استدلال هـم از دو جهت قابل اعتراض است:

الف) تعداداحادیثی که دلالت بر جواز عزل می‌کنـد، فـراوان بوده و همچنان که قبلا ذکر شد خالی از هر گونـه ایـراد و مناقشه هستند و لازم است به آنها عمل شود.

ب) آنچه این گروه به ان اذعان داشته و می‌گویند عـزل علـی رغم نرسیدن ضرری به زن حرام است، صحیح نمـی‌باشـد زیرا عزل می‌تواند دلایل مختلفی داشته که گاهی به خـاطر حفظ صحت و سلامت زن، گاهی به خاطر حفـظ سـلامت بچه دیگر و گاهی هم به دلیل عدم میل و رغبت به داشـتن بچه است.

ترجیح

با توجه به دلایل زیر؛ قول راجح جایز بودن عدم مقاربـت بـا اذن زن و در صورت نبود سبب انجام عزل کراهت تنزیهی دارد.

۱) قوی و محکم بودن ادله ای که دال بر جواز بوده و سلامت آنها از هر گونه ایراد و مناقشه و حدیث جابر ابـن عبـدالله که امامان بخاری و مسلم ان را در صحیح خود آورده اند.

۲) ثبوت حدیث عمر ابن خطاب از نظر برخی از محـدثین و دلالت آن بر اعتبار اذن زن آزاده در عزل و لازم است قول به جواز عزل مقید به اذن زن شودو این اذن واجب نیسـت بلکه مستحب است زیرا جماع و همبستری حق اوست نـه انزال، همچنین اگر مردی به دلیل عدم نموظ توانائی جمـاع با زنش را نداشته باشد و پـس از مـدتی ایـن توانـائی را بدست آورده و زنش را عزل کند، عنین بحساب نمی‌آید.

۳) کثرت ادله ای که دال بر مکروه تنزیهی بودن عـزل وجـود دارد از جمله حدیث جذامه بنت وهب که امام مسلم آن را در صحیح خود آورده و اینکه پیامبر عزل را به زنده بگـور کردن خفی تشبیه کرده است اشاره به مکـروه بـودن عـزل دارد و انچنان که بیان شد ادله کسانی که قائل به حرمـت عزل هستند مردود است.

احادیث پیامبر که فرموده اند: « بر شما گناهی نیست کـه ایـن کار (عزل) را انجام دهید» یا این حدیث که فرموده انـد: « هر موجودی که تا روز قیامت قرار است بیاید خواهد آمد» و حدیث اسامه ابن زید که فرمودند بـرای چـه ایـن کـار (عزل) را می‌کنی که همگی قبلا بیـان و شـرح داده شـد، دلالت بر کراهت تنزیهی عزل دارند.

ابن حجر در مواضع زیادی به این نکته که عـزل بایدبراســاس یک دلیل معتبر باشد در غیر ایــن صــورت مکــروه اســت، اشاره کرده‌اند.

ایشان می‌گویند: « جلوگیری از تولید مثل می‌تواند دارای علل مختلفی بوده و موارد زیر از جمله این علل است: تــرس از حاملگی کنیز همسر و عدم تولد بچه برده، ترس از رسیدن ضرر به بچه ای که شیر می‌خورد در حالتی کـه زن دارای کودک دیگری هم باشد، فرار از عیال باری اگــر شــوهرش تنگدست بوده و کفاف هزینـه هـای زنـدگیش را ندهــد و میلی به افزایش تعداد فرزندانش نداشته باشد.

امام احمد از انس حدیثی را تخریج کــرده و ابــن حبانــآن را صحیح دانسته که مــردی از پیــامبر درمــورد عــزل ســوال پرسیدند، پیامبرﷺ فرمودند: «اگر آبی که بچه از آن متولــد می‌شود بر روی سنگی ریخته شود و خــدا بخواهــد از آن بچه بوجود می‌آید».

لازم به ذکر است تمامی‌دلایل بالا نمی‌تواند سبب برای عــزل باشد مگر در حالتی که ترس رسیدن ضرری به بچــه شــیر خوار باشد و این ضرر (تولد بچه ای دیگر) غالب باشد.

ابن قدامه در این باره می‌گوید: « عزل در اصل مکــروه اســت مگر اینکه سبب یا نیازی بوده و کراهت از بین مــی‌رود» و

در ادامه می‌گوید: « پیامبر بر کثرت تولید مثل تاکید و تشویق کرده اند جز اینکه فرد مسلمان در دار حرب باشد و نیاز به تولید مثل بوده که لازم است زاد و ولد نماید در غیر این صورت عزل شود».

بخش دوم: حکم وسایل جدید پیشگیری موقت از حاملگی

با توجه به بحث فقهی پیشین لازم است حکم وسایل پیشگیری از حاملگی که امروزه بوجود آمده اند از حیث حرمت یا جواز استعمال با قیاس برحکم عزل بیان شود زیرا این وسایل با عزل دارای این وجه مشترک هستند که منجر به عدم حاملگی موقت شده و مانع از رسیدن اسپرم به رحم می‌شوند.

آنچنان که قبلا ذکر شد عزل جایز اما مکروه تنزیهی است ولی اگر نیاز به انجام این کار باشد مطلقا جایز است بنابراین استفاده از وسایل پیشگیری از حاملگی در صورت وجود نیاز، که بارداری مشقت و سختی را به دنبال داشته باشد، جایز است ولی اگر نیاز نبوده و مشقتی را به دنبال نداشته باشد مکروه تنزیهی است.

برخی از فقهای قدیم و معاصر قائل به این هستند که استفاده از این وسایل مبنی بر حکم عزل است. امام زرقانی می‌گوید: « اینکه پارچه یا چیزی را بر رحم گذاشته و مانع از رسیدن اسپرم مرد به رحم زن شود، حکمش همانند عزل است».

امام صنعانی می‌گوید: « درمان زن برای سقط جنین قبل از نفح روح در جنین حکمش از حیث جواز یا عدم جواز متفرع از حکم عزل بوده و کسانی که قائل به جواز عزل هستند سقط جنین را جایز می‌دانند و کسانی که قائل به حرمت عزل هستند به طریق اولی استفاده از این وسایل را حرام دانسته اند. به علاوه اگر زنی داروئی بخورد و مانع از آبستن شدن شود به وسایل جلوگیری از حاملگی ملحق می‌شود».همچنین دکتر وهبه زحیلی، دکتر محمد سعید رمضان بوطی و جمیل محمد مبارک به این موضوع اشاره کرده‌اند.

برخی از فقهاء بر جواز استفاده از وسایل موقت جلوگیری از حاملگی تاکید کرده اند، از جمله:

الف) در حاشیه بیجرمی‌آمده است: « اگر زنی حاملگی را به تاخیر انداخته ولی آن را به طور کامل قطع نکند حرام نیست».

ب) در حاشیه رد المحتار آمده است: « بستن دهانه رحم به منظور جلوگیری از ورود اسپرم به رحم، جایز است».

ج) در کتاب نهایه المحتاج موضوع به این صورت آمده است: « زرکشی گفته است، میان اینکه زنی بخواهد به صورت دائم مانع از حاملگی شود یا موقت فرق وجود دارد و منع آن به طور دائم حرام است اما استفاده از وسایل جلوگیری موقت از حاملگی همان حکم عزل را دارد».

استفاده از وسایل جدید جلوگیری از حاملگی جایز بوده و این حکم بر گرفته از حکم عزل است و همچنان که قبلا ذکر شد، عزل جایز است.

موارد زیر از جمَله دلایل جلوگیری از حاملگی موقت می‌باشند:

۱) به خطر افتادن زندگی زن در صورت حامله شدن و ابتلاء به بعضی از بیماری ها مانند امراض خطرناک قلبی، گرفتگی دریچه های قلب و بیماری ایدز که سبب ضعف جنین می‌شود.

۲) ترس از رسیدن بیماری یا ضرر از مادر به بچه؛ مثلا اگر مادر مبتلا به بیماری های خطرناک مانند ایدز باشد، لازم است از حاملگی اجتناب کرده تا مانع از ابتلای کودک به این بیماری از طریق خون یا فراورده های خونی شود.

۳) ترس از رسیدن ضرری به کودک شیرخوار در صورت حاملگی مجدد و لازم است که مادر کودک اول را دو سال کامل شیر داده و در صورت تمایل بچه دیگری را به دنیا بیاورد واگر امکان هر گونه ضرری وجود داشته باشد باید زن قبل از حاملگی با پزشک مسلمانمورد اعتمادی مشورت کند.

کنفرانس اسلام و تنظیم خانواده استفاده از وسایل موقت جلوگیری از حاملگی را جایز و مشروع دانسته و این امر را منوط به تراضی میان زوجین و عدم اکراه یکی از زوجین در استفاده از این وسایل نموده است. به علاوه تعجیل یا به تاخیر انداختن بارداری را مشروطبه اطمینان از وجود شرایط صحت و سلامت کامل و شرایط اجتماعی و اقتصادی کرده اند.

فصل سوم

بخش اول: مفهوم ومعنای جراحی پزشکی و شروط جواز آن

بحث اول: مفهوم جراحی پزشکی

جراحی در لغت: جراحی در لغت از « جرح» گرفته شده و گفته اند: « جرحه، یجرحه و جرحا» زمانی که با سلاح ضربه ای زده می‌شود. جراحة اسم برای ضربه یا زخم است جمع آن «جراح» است آنچنان که « دجاجه»[1] جمعش « دجاج » می‌شود همچنین بر « جراحات » جمع بسته می‌شود.

معنای لغوی آندر جراحی پزشکی روشن است زیرا بر شکافتن پوست، نابود کردن موضع درد و قطع اعضاء، قطع اعضاء با آلتی که زخمی‌را وارد کرده یا سبب شکافتن پوست شود دلالت داشته و این آلت همانند سلاح و اثرش ، اثر سلاح است.

از آنجائی که موضوع بحث بیان حکم شرعی جراحی پزشکی زنان است، به تعریف آن از نظر پزشکان پرداخته می‌شود زیرا تعریفش سبب فهم آسان حکم شرعی انواع جراحی می‌شود.

---

[1]- مرغ

مفهوم جراحی پزشکی با این وصف که یکی از فروع و مراحل عمل پزشکی است، عبارت از: «انجام جراحی با هدف اصلاح نقص جسمانی یا درست کردن و اصلاح عضو تکه تکه شده یا باند بستن یا با هدف برداشتن عضو چرک کرده یا نابود کردن عضو بیمار».

بحث دوم: شروط جواز جراحی پزشکی

دلایلی از قران و سنت بر مشروعیت مداوا و درمان پزشکی دلالت دارند و جراحی فرع از معالجه و درمان بوده که مشروع است زیرا اذن به معالجه اذن به آنچه، که جزیی از معالجه است، مشروع است. گاهی جراحی شرط برای صحت مداوا و درمان بوده و چنانچه وجود جراحی شرط باشد، عدم آن مانع برای تکمیل درمان است.

از آنجائی که جراحی دربردارنده خطرها و ضررهائی برای بیمار است و ممکن است بیمار را به هلاکت برساند یا سبب نقص عضو بیمار شود اسلام شروطی که شفاء را محقق کرده رعایت کرده زیرا هدف از انجام جراحی شفاء بیمار است.

شروط لازم جهت انجام عمل جراحی عبارتند از:

۱) نیاز بیمار به عمل جراحی: برای انجام عمل جراحی لازم است بیمار به این عمل نیاز داشته باشد، خواه این نیاز

ضروری بوده و ترس از دست دادن نفس یا عضوی از اعضای بدن باشد خواه به دلیل چیزی کم تر از این باشد. به این معنا کهبه دلیل بیماری ضرری متوجه حاجیات یا تحسینیاتکه خداوند به آن امر کرده، شود.

برخی از فقهاء به این موضوع اشاره کرده و گفته‌اند وجود این شرط – نیاز مبرم – اذن شرعی برای انجام عمل شرعی است.

امام کاسانی در مورد علت فسخ اجاره در حالت عدم نیاز می‌گوید: « کشیدن دندان، حجامت و ... از بین بردن عضوی از بدن سبب ضرر به بدن است اما اگر شخصی، دیگری را برای درمان اجاره کرده و در این کار مصلحتی باشد و سبب از بین رفتن بیماری از جسم شود انجامش جایز است. ولی اگر شخص بداند که انجام این درمان نفعی به حال او نداشته و ضرر و بیماری همچنان باقی است می‌تواند با فسخ اجاره مانع از ضرر رسانی به نفس خود شود زیرا اجباری در ضرر رسانی به نفس وجود ندارد».

این سخن امام کاسانی که گفته اند:« هرگاه شخص بداند این عمل برایش مصلحتی ندارد » دلالت بر این است که در صورت عدم وجود حاجت و نیاز انجام عمل جراحی

جایز نیست و لازم است از انجامش خودداری شود زیرا ضرر به نفس بوده و شرعا حرام است.

ابن قدامه می‌گوید: «اجاره کردن حجامت کننده برای غیر حجامت مانند کوتاه کردن و تراشیدن موی سر، ختنه و قطع عضوی به دلیل نیاز به انجام این کار جایز است. زیرا این ها اموری هستند که مردم به آن نیاز داشته و انجامش حرام نیست بنابراین اجاره کردن اشخاص جهت انجام این امور جایز است».

این سخن ابن قدامه که می‌گوید: « قطع عضو از بدن به دلیل نیاز به آن جایز است» بر جواز انجام عمل جراحی پزشکی، در صورت نیاز به آن دلالت دارد.

با توجه به مطالب بیان شده در صورت نیاز انجام عمل جراحی پزشکی جایز بوده اما اگر این نیاز برطرف شود انجام عمل جراحی جایز نیست زیرا بر اساس قاعده فقهی « امور حرامی‌که به خاطر عذری انجامش جایز است با از بین رفتن عذر جواز انجام نیز از بین می‌رود»[1] یا طبق قاعده دیگری« اگر مانع انجام امری از بین برود، انجام امر ممنوع جایز نیست».[2]

---

[1]- مَا جَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ

[2]- إِذَا زَالَ الْمَانِعُ عَادَ الْمَمْنُوعُ

۲) مریض یا ولیش به انجام عمل جراحی اذن داده باشد
برای انجام عمل جراحی، در صورتی که خود بیمار دارای اهلیت باشد، اذنش لازم است و اگر اذنش معتبر نباشد ولیش مثلا پدر یا برادرش اذن بدهد.

فقها اذن بیمار یا ولی را جهت انجام عمل جراحی لازم دانسته اند. از جمله ابن قدامه گفته است: « اگر کودکی بدون اذن ولیش ختنه شود یا عضوی از او قطع گردد یا بدون اذن خودش - در صورت معتبر بودن اذنش - عضوی از اعضایش قطع شود و سبب جنایتی بر او شود پزشک ضامن است زیرا بدون اذن این عمل انجام شده است».

این سخن ایشان که گفته اند« بدون اذن ولی عضوی از او قطع شود دلالت بر اعتبار اذن ولی خاص و این عبارت که اگر حاکم به این کار اذن دهد بر معتبر بودن اذن حاکم که ولی عام است، اشاره دارد.

سقوط ضمانت در صورت وقوع جنایتی در حالت وجود اذن دلالت واضحی بر اعتبار اذن در عمل جراحی دارد. اما اگر بدون اذن ولی، حاکم یا خود بیمار عضوی قطع شود پزشک مسئول بوده و ضامن عضو قطع شده است. پزشک

در این حالت همانند کسی است که از اول جنایتی را علیه دیگری انجام داده باشد.

ابن قدامه علت این حکم را این گونه بیان می‌کند: «پزشک شرعا در آن عمل دارای اذن است» بیان کرده و بنابراین وجود اذن در عمل جراحی لازم و ضروری است.

۳) اهلیت داشتن پزشک و دستیارش

لازم است پزشک و دستیارش برای انجام عمل جراحی دارای اهلیت بوده و آن را به شکل مطلوبی ادا کنند. اهلیت پزشک و دستیارش در بر دارنده دو امر است: الف) پزشک و دستیارش دارای علم و آگاهی لازم و مطلوب برای انجام عمل باشند ب) به تطبیق و به کارگیری علم پزشکی قادر بوده و آن را به صورتی مطلوب به کار ببرند تا شفاء بیمار از بیماری محقق شود.

٤) پزشک ظن غالب داشته باشد که عمل موفقیت آمیز است.

برای جایز بودن انجام عمل جراحی لازم است پزشک ظن غالب به موفقیت آمیز بودن و تحقق رهائی از بیماری را داشته باشد. اما اگر ظن غالب به عدم موفقیت آمیز بودن بیماری داشته یا احتمال مرگ یا از بین رفتن عضوی از بیمار را داشته باشد برای پزشک انجام عمل جایز نیست.

نصوص شرعی فراوانی بر اعتبار این امر دلالت دارد: ازجمله در آیه ۲۹ سور نساء آمده است: « وخودتان را نکشید»[۱] یا در آیه ۱۹۵ سوره بقره می‌فرماید: « و خود را با دست خود به هلاکت نیفکنید »[۲] و آیه ٥٦ سوره اعراف می‌فرماید: « و در زمین پس از اصلاح آن فساد نکنید »[۳] تمامی این آیات در نهی از قتل و به هلاکت انداختن نفس یا فساد در زمین به غیر حق، تاکید دارند این معانی در اقدام پزشک که ظن غالب بر مرگ یا نقص عضو دارد مشهود و ملموس است.

امام عز ابن عبدالسلام می‌گوید: « اگر امکان به دست اوردن مصلحت جز از طریق فساد و از بین بردن قسمتی از مصلحت وجود نداشته باشد، به عنوان مثال قطع دست برای حفظ نفس، و ظن غالب بر سلامتی در صورت قطع دست باشد پزشک می‌تواند دست را قطع کند.

این سخن امام عز ابن عبدالسلام که می‌گوید: « اگر ظن غالب بر حفظ صحت و سلامت وجود داشته باشد » دلالت بر

۱- وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ

۲- وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

۳- وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا

این دارد که از شروط انجـام عمـل جراحـی ظـن غالـب پزشک بر نجات بیمار از بیماری است و مفهوم شرط است که اگر ظن غالب بر عدم نجات داشته باشـد انجـام عمـل جایز نیست.

۵) جایگزینی کم ضررتر از انجام عمل جراحی وجود نداشته باشد

از شروط انجام عمـل جراحـی عـدم وجـود جـایگزین کـم ضررتر است. چنانچه پزشک جراح بتواند بـا راه آسـانتر و کم ضررتر مانند اسـتفاده از غـذا، دارو یـا سـایر اعمـال پزشکی دیگر بتواند درمـان را محقـق کنـد، انجـام عمـل جراحی جایز نیست زیرا این وسایل دارای ضرر کم تـری نسبت به عمل جراحی بـوده و چـه بسـا بـا انجـام عمـل جراحی ضرری به بیمار رسیده و او را بکشد.

برخی از فقهاء اعتبار این شرط را در اقوالشان ذکر کـرده انـد از جمله ابن قیم می‌گوید: « از نشانه های مهـارت پزشـک این است که اگر امکان انجام راه آسانتر باشد به راه سخت تر عمل نکند و در طرق درمان به ترتیب از راه آسـانتر بـه راه سخت تر برود جز اینکه ترس از دسـت دادن فرصـت باشد که لازم است به درمانی که احتمال موفقیت بیشـتری را دارد، عمل کند».

همچنین گفته اند: « از نشانه های مهارت پزشک این است که با انجام درمان آسـانتر درمـان کنـد و در صـورت امکـان

درمان با تغذیه مناسب بـه دارو روی نیـاورد مگـر اینکـه امکان درمان نباشد و اگر امکان درمان با دارو هـای سـاده ممکن باشد به دارو های مرکب و پیچیده روی نیاورد ».

این عبارت که گفته است: « در صورت امکان درمان بـا روش آسان به روش سخت نپردازد» دلالت بر این دارد کـه اگـر پزشک نتواند با درمان آسان و بدون دردسر بیمار را درمان کند با انجام درمان سخت بیمار را مداوا کند زیرا درمان با درمان آسان تر بهتر و سودمند تر است اما درمان بـا عمـل جراحی در صـورت امکـان بـا راه آسـانتر، گـول زدن و تدلیس بیمار و به هلاکت انداختن نفس یا عضوی از بیمار بدون دلیل شرعی است.

امام شوکانی می‌گوید: « پزشکان اتفاق نظـر دارنـد کـه اگـر امکان درمان با تغذیه باشد، نباید به دارو درمان کرد و اگر امکان مداوا با داروی ساده باشد مـداوا بـا داروی مرکـب جایز نیست به علاوه اگر مداوا با دارو ممکـن باشـد، بـه حجامت و اگر مداوا با حجامت ممکن باشد بـه قطـع رگ نپردازد».

٦) انجام عمل جراحی ضرر بزرگتری را متوجه بیمار نکند

از شروط انجام عمل جراحی عدم ترتب ضرر بزرگتری به نسبت بیماری، بر بیمار است و بر اساس قاعده فقهی « از بین بردن ضرر با ضرر دیگر مانند آن صحیح نیست».[1]

اگر انجام عمل جراحی منجر به تحقق هدف مورد نظر با از بین رفتن بیماری شده و از وقوع ضرر بزرگتری از ضرر بیماری اطمینان داشته باشیم انجام آن جایز است زیرا اگر ناگزیر از انجام دو مفسده باشیم با انجام مفسده کم ضررتر خطر مفسده بزرگتر را دفع می‌کنیم.[2]

ابن قیم می‌گوید: « هدف پزشک فقط از بین بردن علت آن بیماری نباشد بلکه باید طوری بیماری را از بین برد که اطمینان عدم حدوث بیماری سخت تر حاصل شود و اگر اطمینان از عدم حدوث بیماری سخت تر نباشد آن بیماری را به حال خود رها کرده و تسکین می‌کنیم. مثلا در بیماری زگیل اگر قسمتی از آن درمان شود ترس بیماری سخت تر از آن وجود دارد.

---

[1]- الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِمِثْلِهِ

[2]- إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا

بحث دوم
حکم عمل سزارین، سقط جنین و کورتاژ

مطلب اول حکم عمل جراحی سزارین: هدف از این عمل جراحی بیرون آوردن جنین از شکم مادرش به وسیله عمل جراحی است. نیاز به انجام این عمل از دو حالت خارج نیست.

حالت اول: به دلیل ضرورت، این در حالتی است که ترس مرگ مادر، جنین یا هر دو باشد از حالات ضرورت انجام این عمل موارد زیر است:

۱) عمل جراحی برای زنی که جنین خارج از رحم است: این حالتی بسیار نادر بوده و جنین خارج از رحم و در لوله تخمدان، که متصل به رحم است، رشد و نمو می‌کند و احتمال زنده ماندن جنین بسیار کم بوده و با لوله تخمدان که جنین در آن است، خفه می‌شود بنابراین به منظور حفظ جان مادر مجبور به عمل سزارین جهت بیرون آوردن جنین می‌شوند.

۲) عمل جراحی سزارین: هدف از عمل سزارین حفظ جان مادر و جنین از مرگ حتمی‌است.انجام این عمل با هدف ضرورت، شرعا جایز است زیرا سبب حفظ جان از مرگ شده و حفظ نفس در آیات متعددی مورد تاکید قرار

گرفته است از جمله در آیه ۲۹ سوره نساء آمده است: « وخودتان را نکشید »[1] یا درآیه ۳۲ سوره مائده می‌فرماید: « و هر کس کسی را زنده بدارد، چنانان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است »[2] با توجه به نص آیات از قتل نفس با هر وسیله ای نهی شده و هرکس سبب حفظ جانی شود مورد مدح قرار گرفته است.

اگر عمل جراحی در موارد ذکر شده انجام نشود مادر، جنین یا هردو دچار ضرر حتمی‌خواهند شد و انجام عمل جراحی لازم است زیرا باید مانع از بوجود آمدن ضرر شد[3] در انجام عمل جراحی مصحلت و مفسده وجود دارد زیرا پاره کردن شکم مادر و هتک حرمت او مفسده و نجات جان مادر یا جنین مصلحت است و مصلحت از مفسده بیشتر است.

امام عزابن عبد السلام در باره افعال مشتمل بر مفسده و مصلحت که مصالحشان بیشتر است؛ این مثال را ذکر کرده و می‌گوید: « پاره کردن شکم زنی به خاطر نجات جان بچه اش جایز است زیرا مصلحت حفظ جان بچه از

۱- وَلاتَقْتُلُواانفُسَكُمْ

۲- من أَحْيَاهَافَكَانمَاأَحْيَاالنَّاسَ جَمِيعاً

۳- الضَّرَرُ يُزَالُ

مفسده پاره کردن شکم بیشتر است». این سخن که می‌گوید: « حفظ حیات بچه » دلالت بر ترجیح مصلحت حفظ حیات بر مفسده پاره کردن شکم مادر بوده و اگر ناگزیر از انجام دو مفسده باشیم با انجام مفسده ای که ضرر کم تری دارد ضرر مفسده بزرگ تر را دفع می‌کنیم.[1]

حالت دوم: عمل جراحی که از روی اضطرار نبوده و پزشک وقتی این کار را انجام می‌دهد که زایمان به شکل طبیعی ممکن نباشد و ضرری در پی نداشته باشد اما ضرر آن ترس از بین رفتن مادر یا کودک نبوده بلکه کم تر از این باشد. از مثال های این حالت موارد زیر است.

۱) جفت جنین به گردن رحم چسبیده و سبب خونریزی رحم شود.

۲) بند ناف هنگام زایمان قبل از بچه خارج شود که این سبب قطع خون یا اکسیژن از کودک شده و لازم باشد بند ناف را به وضع طبیعی آن در دستگاه تناسلی بازگردانند و کودک را در اسرع وقت از رحم خارج کنند.

۳) بچه حالتی استثنائی در رحم داشته و پزشک برای بیرون آوردنش عمل سزارین انجام دهد.

۱- إذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا

۴) وجود عیب و نقص یا عدم تناسب لگن خاصره زن به طوری که خروج جنین را مشکل سازد و نیاز به انجام عمل سزارین باشد و زن توانائی تحمل درد ناشی از زایمان را نداشته باشد انجام عمل جایز است ولی اگر پزشک ظن غالب داشته باشد زن درد زیادی خواهد کشید یا ترس از بین رفتن مادر یا بچه و جایگزینی برای عمل سزارین نباشد، انجام عمل واجب است. بنا بر قاعده فقهی که در صورت وجود دو شر یا ضرر باید آسان ترین و کم خطر ترین ضرر را انجام داد.[1]

مطلب دوم: حکم کورتاژ

کورتاژ عمل جراحیی است که هدف آن معاینه رحم، پاک کردن یا کندن و درآوردن غشای مخاطی رحم می‌باشد. در این عمل با وارد کردن قاشق[2] مخصوص از طریق لوله رحم به معاینه رحم پرداخته و با این کار سبب تمیز شدن و از بین رفتن غشای داخلی رحم می‌شوند. این عمل به خاطر دلایل زیر است.

---

[1] - يختارُ أهْوَنَ الشَّرّيْن

۲)courete

۱) از بین بردن جفت جنین بعد از تولد بچه یا سقط جفت به صورت طبیعی
۲) پایان دادن به خونریزی بدون دلیل
۳) از بین بردن توده ی چرکین
٤) تشخیص بیماری دستگاه تناسلی زنان مخصوصا تشخیص ورم های سرطانی

کورتاژ راهی برای درمان کم کردن دردهای عادت ماهیانه زنان و درمان برخی از علل عقیم بودن زنان است. با توجه به مطالب ذکر شده در حالات مذکور انجام کورتاژ جایز است اما این جواز مشروط بر عدم وجود جایگزینی کم خطر تر که شفاء را محقق کند و بیماری را از زن دفع کند، می‌باشد.

در صورت وجود جایگزین پزشکی مناسب انجام این عمل جایز نبوده و علت این عدم جواز کشف عورت و دخول آلت در فرج زن است و اگر جایگزین نباشد طبق قاعده: « اگر ناگزیر از انجام دو مفسده باشیم با انجام مفسده ای که ضرر کم تری دارد ضرر مفسده بزرگ تر را دفعَ می‌کنیم »، عمل را انجام می‌دهیم.

بحث سوم: حکم ختنه

ختنه؛ عمل جراحی است که پایین ترین قسمت از لب بالای آلت تناسلی زنانه قطع می‌شود.

انجام عمل جراحی ختنه مشروع است. ابوهریره روایت کرده است که پیامبر فرموده اند: « پنج چیز از ویژگی های فطری است: ختنه، برداشتن موی زهار، کوتاه کردن سبیل، کوتاه کردن ناخن و کندن موی زیر بغل» این حدیث بر مشروعیت و جواز انجام آن برای مرد و زن دلالت داشته و ختنه کردن از ویژگی های فطری و ذاتی پسندیده است.

ختنه سنتی از سنن پیامبران است و حضرت ابراهیم به دلیل استجابت دستور خدا این کار را کردند. در صحیح امامان بخاری و مسلم ابوهریرهروایت کرده پیامبر فرمودند: « حضرت ابراهیم در هشت سالگی ختنه کردند و با آلت مخصوصی این کار را انجام دادند».

فقهاء در مورد ختنه زنان دو قول دارند.

قول اول: بر اساس قول مذهب شافعیه، حنابله و سحنون مالکی ختنه بر زن واجب است.

قول دوم: براساس رای مذهب حنفی، مالکی، ظاهریه، روایتی از حنابله و رای مرجوح از مذهب شافعی ختنه زنان واجب نیست بلکه سنت است.

ادله

ادله کسانی که قائل به وجوب ختنه برای زنان هستند.

۱) آیه ۱۲٤ سوره بقره می‌فرماید: « وچون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود »[۱]وجه دلالت آیه بر وجوب ختنه برای زنان این است که ختنه از اموری بود که خداوند با آن ابراهیم را مورد آزمایش و ابتلاء قرار داد و ابتلاء غالبا معنای وجوب در آن کار است.

۲) ایه ۱۲۳ سوره نحل می‌فرماید: « سپس به تو وحی کردیم که از آیین ابراهیم حق‌گرای پیروی کن، [چراکه] او از مشرکان نبود»[۲]بر اساس این آیه ختنه از امور مربوط به ملت ابراهیم علیه السلام بوده و جزء اموری است که به آن امر شده و همگی ملزم به انجام آن هستند و چیزی که به آن امر شده واجب است مگر اینکه خلاف این امر ثابت شود. خطاب پیامبر برای تمام امت پیامبر اعم از زن و مرد است و وجوب این خطاب بر زنان محرز است.

در مقابل استناد به این آیات اعتراض کرده اند: « در انجام این کار توسط ابراهیم علیه السلام وجوب آنبر سایر افراد لازم

---

[۱]- وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ

[۲]- ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

نمی‌آید بلکه انجام این کار مندوب است و اطاعت از خداوند محسوب می‌شود و مجرد انجام افعال و کارها دلالت بر وجوب ندارد. همچنین ختنه با سایر امور مندوب مانند کوتاه کردن سبیل، گرفتن ناخن و... آمده و این دلالت بر عدم وجوب ختنه دارد».

کسانی که قائل به وجوب ختنه هستند در مقابل جواب داده اند آیات دلالت صریح بر انجام ختنه توسط پیامبر داشته و آنچه ایشان انجام داده اند بر پیروانش واجب است مگر اینکه دلیلی بر مندوب بودن عمل موجود باشد.

در مقابل جواب داده اند: استدلال به عمل ابراهیم بر وجوب منوط به آن است که این عمل بر ابراهیم واجب بوده باشد و اگر ثابت شود که انجامش بر ایشان واجب بوده استدلال کسانی که قائل به وجوب هستند درست است.

کسانی که قائل به عدم وجوب ختنه هستند در استدلال به آیه دوم گفته اند: مقصود از «مِلَّةَ حَنِيفا» در آیه مبارکه ملت توحیدی است به همین دلیل است که آیه با این عبارت که می‌فرماید« ابراهیم علیه السلام ملت توحیدی بود و از مشرکان تبعیت نمی‌کرد» خاتمه یافته است و ختنه شامل امور واجب الاتباع نیست بلکه قید ملت توحیدی شامل امت

پیامبر است و توحیدی بودن باید از ویژگی های امت پیامبر باشد.

۳) حدیث عثیم ابن کلیب که از پدرش و پدرش هم از پدرش روایت می‌کند؛زمانی که نزد پیامبرﷺ آمد و اسلام آورد و ایشان فرمودند: « موی کفار را از خودت دور کن و ختنه کن».

وجه دلالت حدیث بر وجوب ختنه این است؛ قول پیامبر که فرموده‌اند ختنه کن امر است و امر اقتضای وجوب دارد مگر اینکه قرینه ای آن را از معنای امر بازگرداند و اینجا این قرینه وجود نداشته و امر دلالت بر وجوب دارد که این امر به طور یکسان شامل مرد و زن است زیرا امر به چیزی بر مرد وزن دلالت داشته مگر در صورت وجود قرینه ای که آن را مختص مردها کند و در اینجا این قرینه وجود ندارد بنابراین امر وارده در حدیث دلالت بر وجوب داشته و شامل زنان نیز می‌شود.

کسانی که قائل به عدم وجوب ختنه هستند در مقابل گفته اند: « این استدلالی ضعیف است و دلیل بر آنچه می‌گویند نیست». ابن منذر گفته است: « در این استدلال چیزی ثابت نمی‌شود». گروه دوم در ادامه می‌گویند: « تعداد زنانی که

اسلام آورده اند بسیار زیاد هستند اما پیامبر به هیچ کدام امر نفرموده که ختنه کنند بنابراین دلیل بر آنچه می‌گوید، نیست».

٤) حدیثی که زهری از پیامبر روایت کرده اندو فرموده اند:« هرکس مسَلمان می‌شود ختنه کند اگرچه بزرگسال باشد » در این حدیث عبارت « ختنه کند » امر است و امر دلالت بر وجوب دارد مگر اینکه قرینه ای معنای امر را از وجوب منصرف کند و قرینه ای وجود ندارد بنابراین ختنه واجب است. همچنین لفظ « هرکس » افاده عموم می‌کند مخصوصا که این حدیث عبارتی شرطی بوده و شامل مرد و زن است پس انجام ختنه برای زن واجب است.

در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند این حدیث در « مراسیل زهری » آمده و این کتاب از ضعیف ترین کتب حدیثی است و استدلال به آن شایسته نیست.

٥) کشف عورت برای ختنه جایز است در حالی که ختنه نه برای درمان است و نه ضرورتی در انجامش هست در حالی که کشف عورت حرام است بنابراین اگر انجام ختنه واجب نمی‌بود کشف عورت جایز نمی‌بود.

در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند: از جواز کشف عورت وجوب ختنه لازم نمی‌آید زیرا براساس اجماع کشف عورت به منظور انجام امور غیر واجب هم جایز

است آنچنان که پزشک به منظور معالجه به بیمار نگاه می‌کند در حالی که معالجه درمان نیست.

٦) ولی کودک با ختنه سبب درد کودک می‌شود و با انجام این عمل امکان تلف شدن کودک وجود دارد و با خرج مال جهت دستمزد کسی که ختنه می‌کند متحمل هزینه‌هائی می‌شود. علی رغم این مطالب اگر کودک در عمل ختنه تلف شود ولی ضامن نیست و این بر آن دلالت دارد اگر ختنه واجب نبود عدم ضمانت وجود نداشت.

در مقابل این استدلال اعتراض شده: آنچه گفته شده دلالت بر وجوب ختنه زنان نمی‌کند زیرا اگر ولی به خاطر تادیب بچه را تنبه کند ضامن نیست و پرداخت دستمزد معلم یا مربی هم ولی را متحمل هزینه هائی می‌کند.

۷) قیاس قطع جزئی از بدن بر قطع دست سارق و در هر دو جزئی از بدن که خدا تشریع نموده، قطع می‌شود و در هیچ کدام از عدم تلف اطمینان نداریم اما به این کار اقدام می‌شود. در مقابل اعتراض کرده اند: قیاس ختنه که جزئی از آلت تناسلی قطع می‌شود بر قطع دست دزِد قیاس مع الفارق است و این دو هیچ تشابهی با هم ندارند زیرا ختنه سبب اکرام ختنه شونده است در حالی که قطع دست

عقوبت کار بدی است که انجام شده است و میـان عقوبـت و تکریم تفاوت هست.

ادله کسانی که قائل به مندوب بودن ختنه هستند

حدیث ابوهریره از پیـامبر کـه فرمـوده انـد: « پـنج چیـز از ویژگیهای فطری است که عبارتند از: ختنه، کندن موی زیر بغل، کوتاه کردن سـبیل، تراشـیدن مـوی زهـار، و کوتـاه کردن ناخن» وجه دلالت حدیث بر سنت ایـن اسـت کـه مقصود از فطرت، سنت است و ختنه از ویژگی های فطری بوده و سنت است نه واجب زیرا بـا سـایر ویزگـی هـای سنت مانند کوتاه کردن ناخن آمده است.

کسانی که قائل به وجوب ختنه هستند در مقابل گفته اند: هـر چند ثابت شود منظور از فطرت، سـنت اسـت امـا سـنت لفظی عام است هم شامل مندوب و هم معنـای واجـب در اصطلاح شرع را دارد. تفـاوت میـان اینکـه فطـرت کجـا معنای واجب دارد و کجا مندوب بستگی به جملـه دارد و مانعی از جمع میان دو حکم مختلف با لفظ واحـد نیـست. همچنان که ایـن موضـوع در آیـه ۱٤۱ سـوره انعـام کـه می‌فرماید: « از میوه ان چـون ثمـر داد بخوریـد وحـق [بینوایان از] آن را روز بهره‌برداری ازآن بدهید»[1] به وضوح

---

[1]- كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ

قابل مشاهده است زیرا براساس نص آیه دادن حق واجب و خوردن آن مباح است.

گروه مخالف در مقابل می‌گویند: مانعی وجود ندارد که منظور از فطرت و سنت در حدیث قدر مشترکی باشد که وجوب و مندوب را جمع کند و این امر مورد تاکید است که در این حالت نه دلالت بر وجوب دارد و نه مندوب مگر اینکه قرینه ای باشد و معنای آن را به مندوب یا واجب برگرداند.

۱) حدیث پیامبر که فرموده اند: « ختنه برای مردان سنت و برای زنان کرامت را به دنبال دارد » در این حدیث به مندوب بودن ختنه برای زنان تاکید شده و این بر عدم وجوب ختنه در حق زنان دلالت دارد زیرا آنچه به کرامت نزدیک تر است معنای سنت بودن است.

در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند؛ ابن عباس حدیث را با اسناد ضعیف روایت کرده است و از حجاج ابن ارطاه روایت شده این حدیث از جمله احادیثی است که نمی‌توان به ان استناد کرد و قابل استدلال نیست.

۲) ختنه در حق مردان واجب است – نه زنان– زیرا اگر مردان ختنه نکنند پوستی که بر روی ذکر است مانع از پاکی آلت مردانه می‌شود در حالی که آلت زن این چنین

نیست و پاک کردن آلتش راحت تر است. بنابراین ختنه برای مردان واجب و برای زنان غیر و اجب است.

قول راجح

با توجه به دلایل زیر ختنه بر اصل اباحه خود باقی بوده و واجب نیست ولی نسبت به زنان مندوب نیست.

۱) عدم وجود حتی یک دلیل که دلالت بر وجوب ختنه به زنان کند.

۲) عدم صحت ادله کسانی که قائل به وجوب ختنه بوده و عدم سلامت ادله این گروه از مناقشه و اعتراض

بنابراین توجه به ادله ی دو گروه بیانگر مباح بودن ختنه نسبت به زنان است اما اگر پزشکی بفهمد که زنی به خاطر وجود زوائدی در آلتش اذیت می‌شود و مانع از زندگی طبیعی و سبب ایجاد بیماری های اجتماعی می‌شود با برداشتن زائده دفع ضرر کرده و برداشتن ان واجب است زیرا ضرر را باید از بین برد.

فصل چهارم

حکم جراحی عمل زیبائی

پزشکان در تعریف عمل زیبائی گفته اند: «عملی که برای زیبا شدن یا جبران کمبود نقص عضو، تلف عضو یا رفع زشت بودن در جزیی از اجزای بدن انجام می‌گیرد». عمل

جراحی زیبائی به دو دسته تقسیم بندی می‌شود: الف) جراحی زیبائی مشروع ب) جراحی زیبائی حرام و غیر مشروع
مطلب اول: جراحی زیبائی مشروع به دو قسم است: الف) جراحی زیبائی به قصد مداوا و معالجه پزشکی ب) جراحی زیبائی که ادله شرعی آنرا مجاز دانسته اند.
قسم اول: جراحی زیبائی با هدف مداوا و معالجه ی پزشکی
این نوع از عمل زیبائی با هدف مداوا و معالجه بوده و علت موجب انجامش به دو دسته تقسیم بندی می‌شوند.
۱) سبب ضروری: دسته ای از اسباب و عواملی است که هدف از آن از بین بردن عیوب مادر زادی، عیوب زشت کننده قیافه، عیوبی که موجب نقصان و نبود در اعضای بدن بوده تا نفس را از هلاکت و مرگ نجات بدهند.
۲) سبب غیر ضروری: این دسته اسباب و عواملی هستند که هدف آنها از بین بردن عیوب و نقصان در بدن است و وجود این عیوب موجب ضرر حسی یا معنوی در فرد می‌شوند اما به اندازه انجام یک ضرورت شرعی نمی‌رسد.
پزشکان این جراحی زیبائی را به ضرورت توصیف کرده و میان ضروری و غیر ضروری که به اندازه ضرورت نیست

قائل به فرق نمی‌باشند زیرا آنها از این دیدگاه نگاه می‌کنند که یک نیاز سبب انجام این اعمال می‌شود.

تعریف این اعمال به ضروری یا غیر ضروری با توجه به عوامل مسبب است آنچنان که تعریف آن به عمل زیبائی با توجه به آثار و نتایج این اعمال است.

با توجه به مطالب بیان شده، جراحی زیبائی به منظور مداوا و درمان، عملی است که هدف از آن از بین بردن عیوب مادر زادی، از بین بردن عیوبی که سبب بد منظر شدن و عیوبی که نقصی را در جسم زن ایجاد کرده و بازگرداندن جسم و اعضاء به حالتی که خداوند آن را خلق کرده، می‌باشد.

عیوب و نقصان در اعضای زن بر دو قسم است.

الف) عیوب مادرزادی و طبیعی: عیوبی که به خاطر علتی در خود زن و نه علتی خارج از زن بوجود می‌آید خواه با همان عیوب متولد شده باشد خواه به دلیل بیماری و ناخوشی به آن مبتلا شود. از جمله عیوب مادرزادی که ممکن است مادرزادی باشند می‌توان موارد زیر را برشمرد:

۱- شکاف در لب بالائی.

۲- ظاهر شدن گوشت اضافی پهن، بزرگ یا ورم کرده در دیواره گوش که سبب بسته شدن گوش خارجی می‌شوند.

۳- لب خرگوشی: این عیب در لب بالائی دیده می‌شود و

شکاف آن در یک طرف یا هر دو طرف است و وسط لب بالائی مانند لخته ای از گوشت متورم شده سفت می‌شود.

از عیوب مادرزادی که زن به سبب مرض یا بیماری داخلی به آن مبتلا می‌شود موارد زیر است.

۱-عیوب ناشنوا شدن گوش به دلیل بیماری های جذام یا سرطان

۲-پیچ خوردن پاها ناشی از ایستادن طولانی مدت یا بارداری

ب) عیوب اکتسابی: اینها عیوبی هستند که به دلیل سبب خارجی مانند حوادث یا آتش سوزی بوجود می‌آیند و موارد زیر از مصادیق آن است:

۱- از بین رفتن قسمتی یا همه بینی به سبب حادثه یا صدمه

۲- آتش سوزی به علل مختلف که پوست را زشت منظر می‌کند.

۳-از بین رفتن گوش یا قسمتی از آن به دلیل حادثه یا صدمه

٤- از بین رفتن موی سر به دلیل حادثه یا بیماری

از آنجائی که هدف این نوع از جراحی، مداوا و درمان است انجام آن جایز است البته منوط به شروط جواز عمل جراحی که قبلا بیان شد و در زیر بیان می‌شود.

۱-ادله شرعی که دلالت بر جواز مداوا و معالجه می‌کنند از جمله:

الف) حدیث ابوهریره که پیامبر فرموده اند: «هیچ بیماری وجود ندارد مگر اینکه برای آن شفاء آمده است».

ب) حدیث اسامه ابن زید که پیامبر فرموده اند: «خود را مداوا کنید زیرا خدا هیچ بیماریی را قرار نداده مگر اینکه برای آن دارویی را فرو فرستاده جز یک بیماری که هیچ درمانی ندارد و آن مرگ است».

این دو حدیث دلالت بر جواز مداوا و درمان کرده و انجام عمل زیبائی با هدف مداوا مشمول این جواز است حال خواه سببی که منجر به این عمل می‌شود ضروری باشد یا غیر ضروری.

۲-انجام عمل جراحی پزشکی اگر سببی برای اباحه باشد جایز است و عمل زیبائی با هدف مداوا مشمول این اباجه است زیرا در هر دوی این ها حاجت سبب انجام این کار است.

۳- قیاس انجام عمل زیبائی با هدف مداوا بر جواز قطع عضو که فقها آن را جایز دانسته اند با این وجه مشترک که، هردو نیاز به انجام این کار است.

٤-وجود این عیوب دربردارنده عیوب حسی یا معنوی است و این موضوع موجب جواز عمل زیبائی است. زیرا ضرر را باید از بین برد و بر اساس قاعده فقهی «نیاز به انجام کاری گاهی اوقات به منزله ضرورت است حال خواه آن نیاز فردی باشد یا عمومی».[1]

---

[1]- الحَاجَةُ تنزلُ مَنزلَةَ الضَّرُورَةِ ، عَامّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً

۵-ترک درمان، در روشهای گفته شده سبب مشقت و سختی می‌شود. اما شریعت اسلام بر آسانگیری و دفع مشقت بنا شده است و این براساس قاعده « مشقت و سختی سبب آسانگیری می‌شود »[1] است.

٦-با توجه به ادله زیر انجام عمل زیبائی تغییر خلقت که نصوص شریعت قائل به تحریم آن هستند، نمی‌باشد.

الف) علت انجام این گونه از عمل های جراحی حاجت و نیاز به انجامشان است و از دایره تغییر خلقت که نصوص شرعی بر تحریم آن تاکید کرده اند، خارج شده است. امام نووی در شرح حدیث عبدالله ابن مسعود که پیامبر فرموده اند: « کسانی که به خاطر زیبائیموی صورت خود را برمی‌دارند» می‌گوید: «این کار را به منظور زیبا سازی انجام می‌دهند و این کار حرام است اما به خاطر رفع عیب یا درمان انجامش جایز است».

این سخن امام نووی که می‌گوید: « اگر کسی به دلیل درمان و معالجه این کار را انجام داد » دلالتی آشکار بر این است که اعمال و کارهائی که پزشکان آن را عمل زیبائی

---

[1]- الْمَشَقَّةُ تَجْلُبُ التَّيْسِيرَ

می‌نامند جزء امور حرام نیست و انجامش به دلیل مداوا و درمان است.

ب) انجام عمل زیبائی تغییر خلقت خداوند به صورت عمدی نیست بلکه به دلیل مداوا و درمان بوده و بنابراین عمل زیبائی به دلیل نیاز و با هدف مداوا مشروع است.

قسم سوم: جراحی زیبائی که ادله شرعی بر جواز آن دلالت داشته و این بحث در موارد زیر آمده است.

مساله اول: حکم سوراخ کردن گوش زنان

الف) بر اساس رای مذهب حنفی و رای صحیح مذهب حنبلی سوراخ کردن گوش به منظور زیبائی جایز است. این گروه بر رای خود ادله زیر را بیان می‌کنند.

۱) عبدالله ابن عباسﷺ روایت می‌کند: « پیامبر در روز عید دو رکعت نماز خواند که نه قبل از آن و نه بعد آن نمازی همانندش نخوانده بود بعد همراه بلال نزد زنان آمد و آنان را به صدقه امر کرد پس زنی گوشواره خود را درآورد و آن را به عنوان صدقه داد ».

در روایت دیگری آمده است : « زنی گوشواره و گردنبندها را از گوش و گردن خود آویزان کرده بودند» در روایت دیگری آمده: « سپس پیامبر نزد زنان آمد وآنان را به دادن صدقه امر کرد و زنی گوشواره وآنچه را که به گوشش

آویزان بود به عنوان صدقه داد» در روایت امام احمد آمده است: « زنی گوشواره، انگشتر و چیز دیگری را داد وآن را به عنوان صدقه داد».وجه دلالت حدیث بر جواز سوراخ کردن گوش زنان این است که گوشواره حلقه ای است که در گوش آویزان می‌کنند و این به دلیل چیزی است که در روایت آمده که می‌فرماید: « از گوشهایشان آویزان بود ».

بنابراین حدیث دلالت بر آن دارد که سوراخ کردن گوش در زمان پیامبر وجود داشته و اینکه ایشان زنان را ازاین کار نهی نکرده دلالت بر جواز انجام این کار است. کسانی که قائل به حرمت این کار هستند در مقابل این استدلال می‌گویند: « امکان دارد زنان قبل از مسلمان شدن گوششان را سوراخ کرده باشند و آنچه قبل از ارسال رسول اتفاق افتاده مورد بخشش قرار می‌گیرد و بعد ازآمدن رسول مورد بخشش نیست.

در مقابل این اعتراض گفته اند: « اگر این کار حرام می‌بود پیامبر از این کار نهی می‌کرد اما سکوت ایشان دلالت بر جواز این کار است و اگر بعد از آمدن پیامبر این کار حرام می‌شد، صحابه از این کار آگاهی می‌یافتند و تاخیر بیان حکم، از وقتی که حکم باید بیان شود جایز نیست.

۲) حدیث ام زرع که روایت می‌کند ازدواج کردم و گوشهایم با آنچه معمولا زنان گوششان را بـا آن آراسـته مـی‌کننـد؛ آویزان کردِه بودم. دلالت حدیث بر جـایز بـودن سـوراخ کردن گوش این است که پیامبر به سوراخ بودن و آویـزان کردن گوشواره به خاطر زینـت آگـاهی یافتـه انـد و اگـر سوراخ کردن گوش حرام می‌بود پیامبر او را از ایـن کـار نهی می‌کرد و عدم نهی دلالت بر جواز دارد.

۳) زنان به منظور آراستن و زینت به سوراخ کـردن گوششـان نیاز داشته و انجام این کار مصلحتی در حـق آنـان اسـت پس انجام این کار جایز است.

گروه دوم: بر اساس مذهب شافعی، روایتـی از حنابلـه و رای مختار ابن قیم جوزی سوراخ کردن گوش زنان برای زینت جایز نیست. این گروه بر این رای خود دلایل زیـر را بیان می‌کنند.

۱) سوراخ کردن گوش زنان همانند بریدن گوش چهار پایـان که شیطان به آن امر کرده است کـه خداونـد در آیـه ۱۱۹ سوره نساء به ایـن موضـوع خبـر داده و مـی‌فرمایـد: «و وادارشان می‌کنم تا گوشهای دامها را شکاف دهند».[۱]

---

[۱]- وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ

قائلین به جواز سوراخ کردن گوش زنان، در مقابل این استدلال می‌گویند: « قیاس سوراخ کردن گوش زنان به بریدن گوش چهارپایان که شیطان بهآن دستور داده است، قیاس مع الفارق است زیرا اصل مقیس علیه (بریدن گوش چهار پایان) حرام بوده و شیطان به انجامش دستور داده است.

مشرکان وقتی شتری پنج شکم می‌زائید و شکم ششم نر می‌بود گوش شتر را می‌شکافتند و سواری بر آن را حرام می‌کردند و این چیزی بود که شیطان برای مشرکان تشریع کرده بود در حالی که این برخلاف سوراخ کردن گوش زنان است زیرا شریعت به خاطر مصلحت زینت و آراسته شدن، آن را جایز اعلام کرده است. بنابراین اصل حرام ولی فرع حلال است.

۲) سوراخ کردن گوش زنان منجر به ایجاد زخم و سختی می‌شود و عجله کردن در آزار رساندن بدون منفعتی است در حالی که این کار جز در موارد نیاز جایز نیست و زینت و آراسته شدن جزء موارد نیاز نیست.

در مقابل اعتراض شده است: آنچه این گروه می‌گویند اشکالی در اهمیت سوراخ کردن گوش ایجاد نمی‌کند زیرا انجام این کار دارای مصلحت زینت برای زنان است و

خداوند زنان را بر دوست داشتن زینت و آرایش خلق کرده است آنچنان که در آیه ۱۸ سوره زخرف می‌فرماید: «آیاکسی [راشریک خدامی‌کنند] که در زر و زیور پرورش یافته و در [هنگام] مجادله، بیانش غیر روشن است»[1] بنابراین زنان با پوشیدن زینت و آرایش، زیبائی خلقیشان را کامل می کنند.

انکار فایده سوراخ کردن گوش برای زینت امری مخالف حس و عادت است و بعلاوه آزار کمی‌که از سوراخ کردن حاصل می‌شود در مقابل آن بسیار ناچیز است.

۳) قیاس سوراخ کردن گوش با خالکوبی با این وجه تشابه که در هر دو زن اذیت می‌بینداشتباه است. اما گروه اول در مقابل گفته اند: قیاس سوراخ کردن گوش بر خالکوبی از دو جهت قیاس مع الفارق است.

الف) اذیت ناشی از سوراخ کردن گوش کم تر از اذیت ناشی از خالکوبی است و این دو هیچ ارتباطی در درجه آزار با هم ندارند. آزار خالکوبی غیر قابل تحمل است در حالی که سوراخ کردن گوش این چنین نیست.

---

[1] - أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ

ب) خالکوبی تغییر خلق خداوند و آزار نفس بدون هیچ دلیلی است اما هدف از سوراخ کردن گوش آراسته شدن است که شرع آن را جایز دانسته است.

در مقابل این اعتراض کرده اند: اگر صحت این ادله عقلی ثابت شود این اجتهاد در نص است و اجتهاد در نص جایز نیست.

قول راجح: با توجه به ادله زیر قول راجح جواز سوراخ کردن گوش است.

۱) صحت ادله شرعی که دلالت بر اباحه سوراخ کردن گوش و سلامت این ادله از اعتراض و مناقشه دارد.

۲) عدم صحت ادله کسانی که قائل به عدم صحت سوراخ کردن گوش هستند و تعارض این ادله با نصوص شرعی.

۳) سوراخ کردن گوش دارای مصلحت معتبر شرعی که همان زینت زن است، میباشد.

٤) تشابهی میان خالکوبی و سوراخ کردن گوش، که تغییر خلقت و حرام، بوده و تبعیت از امر شیطان با بریدن گوش چهارپایان است، وجود ندارد.

۵) در سوراخ کردن گوش هیچ ضرری وجود نداشته و انجامش جایز است.

٦) انجام این عمل همانند سایر عمل های جراحی جایز است با این وجه تشابه که در هر دو نیاز سبب انجام این عمل جراحی می‌شود.

مساله دوم

حکم سوراخ کردن بینی به خاطر زیبائی

برخی از زنان به سوراخ کردن بینی خود به دلیل زیبائی اقدام می‌کنند، آنچه در ادامه می‌آید حکم و دلیل این عمل را ذکر می‌کند.

با توجه به ادله زیر سوراخ کردن بینی وآراستن بینی با طلاو نقره یا غیر آن در صورتی که زنان عادتا این کار را انجام دهند جایز است.

١) قیاس سوراخ کردن بینی بر سوراخ کردن گوش در زنان با این وجه تشابه که نیازبه زیبائی انجام این کار است.

٢) انجام این کار همانند سایر اعمال به دلیل نیاز جایز است.

٣) سوراخ کردن بینی تغییردر خلق خدا- که حرام است- نیست.

٤) انجام این عمل آزار وضرری را متوجه زن نمی‌کند.

اگر سوراخ کردن بینی سبب تشابه به کفار یا تبعیت از آیین دینی آنان شود انجام این کار به دلیل تشابه به کفار حرام است. همچنین اگر سدذریعه ای در موافقت با کفار در شعائر دینی و اعتقادات آنان شود.

مطلب دوم: عمل زیبائی حرام و غیر مشروع

این نوع از عمل زیبائی با قصد زینت و آرایش بوده و به آن عمل زیبائی به منظور زیبا تر شدن نیز اطلاق می‌شود. هدف از این نوع عمل، زیبا شدن صورت و جوان شدن است . منظور از زیبا شدن صورت محقق شدن شکل بهتر و صورت زیباتر بدون وجود سبب ضروری که منجر به این عمل شود.

منظور از تجدد جوانی از بین بردن آثار پیری و کهنسالی و پیرمرد را جوان و برومند نشان دادن است. این نوع عمل زیبائی به دو دسته تقسیم می‌شود.

الف) عمل های زیبائی با تغییر ظاهر که نمونه های زیر از امثال آن است:

۱) زیبا کردن بینی و تغییر شکل آن با کم کردن از طول یا عرض بینی

۲) زیبا کردن چانه با تغییر شکل آن تا با بینی تناسب داشته باشد.

۳) زیبا کردن گوش یا فک با کوچک کردن آن.

ب) عمل های زیبائی تجدد جوانی و مثال های زِیر از موارد آن است.

۱) کشیدن چین وچروک صورت ناشی از نرم نبودن پوست و کم بودن نشاط سلول های پوست و سرزندگی کم روی پوست خارجی آشکار می‌شود.

۲) زیبا کردن ساعد و آبروها

با توجه به دلایل زیر انجام این اعمال زیبائی شرعا حرام است زیرا دلیلی ضروری برای انجام این اعمال نیست و نهایت آن زیبا شدن که تمسخر خلقت خداوند، تهییج شهوات و پیروی از شیطان است، می‌باشد.

۱) آیه ۱۱۹ سوره نساء که می‌فرماید: « وآنان را سخت گمراه و دچار آرزوهای دور و دراز خواهم کرد، و وادارشان می‌کنم تا گوشهای دامها را شکاف دهند، و وادارشان می‌کنم تا آفریده خدا را دگرگون سازند »[1]وجه دلالت آیه بر حرام بودن انجام برخی از عمل های زیبائی این است؛ تغییر خلقت خدا با قطع گوش چهارپایان متناسب با چشم هایشان از محرمات و دستورات شیطان به دوستان خود است. انجام عمل زیبائیمانند کشیدن صورت و شکم و... نیز شامل تغییر خلق وتمسخر خلقت خدا بدون دلیل شرعی بوده و حرام است.

---

[1] - وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ

۲) حدیث عبدالله ابن مسعود که پیامبر فرموده اند: « خدا خالکوب وکسی که خال بر روی او کوبیده می‌شود، کسی که موی صورتش را بر می‌دارد، کسی که میان دندان هایش را به خاطر زیبائی فاصله می‌اندازد و کسی که خلق خدا را تغییر می‌دهد لعنت کند ».

حدیث بر تحریم برخی از عمل های زیبائی دلالت دارد پیامبر کسانی را که این کار را انجام می‌دهند لعنت کرده و لعنت به معنای دور بودن از رحمت خدا است. دور بودن از رحمت خدا فقط در مورد کارهای حرام است علت این لعن پیامبر تغییر خلقت خداوند است که حقیقت این لعن شامل عمل زیبائی و تغییر خلقت است که با هدف زیبائی وجود دارد. زیرا سبب تغییر خلقت خدا و با قصد زیبا شدن قیافه است که هیچ دلیل پزشکی بر انجامش وجود ندارد و مشمول لعن پیامبر است.

۳) حدیث اسامه ابن شریک که پیامبرﷺ فرموده اند: «ای بندگان خدا خود را مداوا کنید زیرا خدا هیچ دردی فرو نفرستاده مگر اینکه درمانی برای آن قرار داده است مگر یک درد که هیچ درمانی ندارد و آن مرگ است ».

حدیث دلالت بر این دارد که هر دردی درمان دارد و این دلیل درمان به صورت عمومی‌است ولی از این موارد عمومی‌مرگ را استثناء کرده که هیچ درمانی ندارد. بنابراین استثناء مرگ دلالت بر عدم جواز درمان هائی که منجر به جوان شدن یا تغییر دادن آثار پیری به هر وسیله ای می‌کند، است. جراحی زیبائی غیر ضروری متضمن از بین بردن آثار کهولت سن و جوان شدن بوده و حرام است.

٤) قیاس جراحی زیبائی با هدف جوان شدن بر خالکوبی، برداشتن مو از صورت. وجه تشابه هر دوی این اعمال تغییر خلقت خدا و انجام زیبائی بدون هیچ هدف شرعی است.

٥) انجام این دسته از عمل های زیبائی سبب آشکار نشدن حقیقت و تدلیس است بنابراین انجامش حرام است.

٦) انجام این دسته از عمل های زیبائی منجر به ارتکاب پاره‌ای از محظورات و محرمات است که از جمله آن موارد زیر است.

الف) استفاده موضعی یا عمومی‌از مواد بی حس کننده که با استفاده از دارو ها در این نوع از اعمال پزشکی شایع است. لازم به ذکر است استفاده از بی حسی جز در موارد ضرورت یا حاجت شرعا جایز نیست و انجام این گونه از جراحی ها به حد ضرورت یا حاجت که سبب جواز

استفاده از دارو های بی حسی شود، جایز نیست به علاوه هدف از این جراحی ها شرعا حرام است بنابراین بی‌حسی در این گونه از موارد حرام است.

ب) انجام این نوع از جراحی ها منجر به کشف عورت و لمس آن و نیز درمان مرد به وسیله زن یا زن به دست مرد بدون هیچ ضرورت پزشکی می‌شود و این موارد شرعا فاسد و حرام است.

۷) این نوع از جراحی های پزشکی دارای ضررها و عوارض جانبی متعددی است و در کتاب های پزشکی معاصر این امر مورد تائید قرار گرفته آنچنان که پزشکان معاصر گفته‌اند: « جراحی زیبائی بدون هیچ گونه ضرورتی که نتایج آن حتمی‌نباشد لازم است از انجامش پرهیز شود ».

با توجه به دلایل بیان شده این نوع از جراحی ها سبب تغییر خلقت خداوند نسبت به نفس آدمی‌و کم کاری در حفظ نفس و تعدی بر کرامت آدمی‌بدون هیچ نیاز شرعی است. انجام یا اقدام بر انجام آن توسط زن مسلمان حرام بوده و لازم است به وسوسه های شیطان، هوای نفس بر ارتکاب این اعمال توجهی نشود بلکه لازم است زن مسلمان به زیبائی و جمالی که خداوند به او اعطاء فرموده رضایت

کامل داشته و بداند نفس زیبائی مد نظر خداوند نیست بلکه زیبائی برای تحقق عبودیت خداوند بر روی زمین، عدم انجام گناه و لغزش، توجه به اطاعت از خداوند و پایداری در راه استقامت و ارشاد تا به این وسیله برای به دست آوردن مصالح دنیوی و اخروی شتاب کرده و از انجام هر آنچه که موجب بلا و بدبختی می‌شود خودداری کرده و دوری کند.

بحث پنجم: حکم عمل جراحی تغییر جنسیت

هدف از این عمل تغییر جنسیت مرد به زن است این نوع از عمل جراحی دارای سه حالت است که در زیر بیان می‌شود.

حالت اول: تغییر جنسیت زن به مرد به طور کامل انجام شده، پستان ها و اندام تناسلی برداشته شده و دستگاه تناسلی مردانه به جای آن گذاشته شود. دراین حالت زنی که این عمل را انجام داده به درمان روحی و روانی می‌پردازد. گاهی در کشورهای غربی و نیز غیر غربی مانند مصر این عمل جراحی انجام شده که زن را به مرد، و مرد را به زن تبدیل می‌کنند.انجام این گونه از عمل های پزشکی با توجه به دلایل زیر قطعا حرام است.

۱) آیه ۱۱۹ سوره نساء که می‌فرماید: « و وادارشان می‌کنم تا گوشهای دامها را شکاف دهند، ووادارشان می‌کنم تا

آفریده خدا را دگرگون سازند »[1] با توجه بـه نـص آیـه ی مبارکه تغییر خلقت خداوند از روی شهوت و هوا وهـوس حرام است. تغییر جنسیت زن به مـرد از طریـق برداشـتن پستان ها و دستگاه تناسلی زنانه و جایگزین کـردن آن بـا دستگاه تناسلی مردانه تغییر خلق خـدا بـدون هـیچ دلیـل معتبر شرعی بوده و حرام است.

۲) حدیث عبدالله ابن مسعود که پیـامبر فرمـوده انـد: « خـدا خالکوب وکسی که خال بر روی او کوبیده می‌شود، کسی که موی صورتش را بر می‌دارد، کسی که میان دندان‌هایش را به خاطر زیبائی فاصله می‌اندازد و کسی که خلـق خـدا را تغییر می‌دهد لعنت کند » حـدیث در بردارنـده لعـن و نفرین نسبت به کسانی است کـه کارهـای فـوق را انجـام می‌دهند و لعن اقتضای حرمت کـاری اسـت کـه شـخص مورد لعن انجام می‌دهد و انجام این کارها منجر بـه تغییـر خلقت می‌شود به طوری که سبب تعدی و بیهودگی بوده و حرام است.

۳) حدیث پیامبر که عبدالله ابن عباس روایت کرده و فرمـوده اند: « خداوند مردانی را که خود را شبیه زنان مـی‌کننـد و

۱- وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ

زنانی که خود را شبیه مردان می‌کنند، لعنت کند» حدیث در لعنت هم جنس کردن مردان به زنان و بر عکس به صورتی از صور ت های تشابه تاکید شده و لعنت مقتضای حرام بودن کار لعنت شده است و جراحی تغییر جنسیت در این حالت هم جنس شدن و تشابه زنان به مردان و مشمول لعن پیامبر است.

ابن حجر می‌گوید: « داناترین فقهاء بر کسانی که خود را از صورتی که بر آن خلق شده اند خارج می‌شوند و آن را تغییر می‌دهند لعن فرستاده اند » شکی نیست عمل جراحی تغییر جنسیت زن از صفتی که خداوند بر آن صفت خلق کرده به صفاتی مضر که سبب تهیج شهوت و بیهودگی و نارضایتی از حکمت خدا است، منجر می‌شود.

٤) انجام عمل جراحی سبب ارتکاب محظورات شرعی زیر است:

الف) انجام عمل جراحی بدون هیچ دلیل معتبر شرعی

ب) کشف عورت، اطلاع از شهوات، لمس و اطلاع مردان به عورت زنان و بر عکس بدون هیچ دلیلی که موجب اباحه این کشف گردد.

مجمع فقه اسلامی‌در مکه مکرمه درنشست دهم قرار ششم بر حرمت این نوع از عمل جراحی تاکید کرده اند.

حالت دوم: در این حالت پزشک طبق معاینات و معالجات خاص دستگاه تناسلی را مورد معاینه قرار می‌دهد و اگر

دستگاه تناسلی داخلی دارای تخمدان باشد اما دستگاه تناسلی خارجی مردانه باشد، آن فرد خنثی و مونث غیر حقیقی است و با انجام عمل جراحی به مونث واقعی تبدیل می‌شود و دستگاه تناسلی مردانه برداشته می‌شود.

این عمل با جدا کردن هرمون های مردانه و غدد فوق کلیوی انجام شده و با اذن و قدرت خدا دستگاه غیر واقعی مردانه به دستگاه تناسلی واقعی تبدیل شده و چوچوله شروع به رشد می‌کند و به شکل آلت مردانه در می‌آید و دو لبه فرج به آن جوش خورده و آن را شبیه کیسه بیضه می‌کند و تفاوت بین لبه فرج آلت زن با کیسه مرد در این است که کیسه بیضه محتوی بیضه است اما لبه فرج آلت زن دارای زائده های چربی است.

گاهی اوقات زمانی که یک بچه ی دختر متولد می‌شود گمان می‌رود که او پسر است اما معلوم می‌شود دارای علایم بلوغ زنانه است و بعد از انجام معاینات دقیق ضرورت انجام عمل جراحی به منظور انجام اصلاح کامل و بر گرداندن به حالت اصلی معلوم می‌شود.

حالت سوم: در این حالت دستگاه تناسلی هم بیضه و هم تخمک دارد و پزشکانآن را خنثای حقیقی می‌نامند البته

این حالت نادر است و علم پزشکی وجود هر دو دستگاه تناسلی مردانه و زنانه به طور کامل را بیان نکرده و غالبا یکی از بیضه ها یا تخمدان ها غیر فعال و خاموش است.

با توجه به دو حالت گفته شده، آیا انجام عمل جراحی به منظور ظاهر شدن اعضای دستگاه تناسلی زنانه حقیقی در حالت خنثی بودن غیر واقعی یا نزدیک شدن حالت خنثای حقیقی به منظور تبدیل به حالت طبیعی شرعا جایز است؟

با توجه به دلایل زیر در دو حالت گفته شده انجام عمل جراحی شرعا جایز است.

۱) دو حالت گفته شده جزء امراض و بیماری ها محسوب می‌شوند که شریعت اسلام با ادله عام جواز انجام معالجه و مداوا را جایز دانسته و آن را حلال اعلام کرده اند.

۲) آنچنان که عمل جراحی در غیر از دو حالت گفته شده جایز است در دو حالت بیان شده هم جایز بوده چراکه نیاز به انجام آنها امری مشهود و ملموس است.

۳) عمل جراحی در دو حالت گفته شده تغییر خلقت خداوند نیست زیرا نیاز به این عمل بوده و این دو صورت از موارد تحریم خلقت خدا استثناء شده است.

٤) باقی ماندن این دو حالت سبب ایجاد ضرر و مشقت بزرگی بر فرد می‌شود و اسلام بر دفع ضرر و جلب

مصلحت بنا شده است زیرا ضرر را باید از بین برد[1] و وجود مشقت و سختی در فرد آسانی را به دنبال دارد.[2]

۵) انجام عمل جراحی در دو حالت مذکور سبب تدلیس، فریب دادن و تزویر نیست زیرا هدف این عمل رجوع به اصل خلقتی است که خدا آن را خلق کرده و شرعا جایز است.

مجمع فقه اسلامی‌در مکه مکرمه نیز قائل به جواز عمل جراحی مناسب با هدف از بین بردن عوارض زنانگی شده اند تا مانند سایر زنان شوند.

بحث ششم: حکم جراحی سوراخ کردن و ترمیم پرده بکارت

مطلب اول: حکم سوراخ کردن پرده بکارت

در این عمل جراحی که با هدف خارج کردن خون زنانگی از پشت پرده بکارت صورت می‌گیرد، پرده را سوراخ می‌کنند.گاهی پزشک تصمیم به عمل جراحی سوراخ کردن پرده بکارت که معمولا در آن سوراخ یا سوراخهائی وجود دارد می‌گیرد تا خون از طریق مهبل خارج شود اما اگر این سوراخ ها وجود نداشته باشند پزشک به سوراخ

---

[1] -الضَّرَرُ يُزَالُ

[2] - الْمَشَقَّةُ تَجْلُبُ التَّيسِيرَ

کردن پرده بکارت اقدام می‌کند تا ضررهای بزرگتری به صحت و سلامت وارد نشود.

با توجه به ادلهِ زیر عمل جراحی سوراخ کردن پرده بکارت جایز است.

۱) عمل جراحی سوراخ کردن پرده بکارت جایز است آنچنان که سایر عمل های جراحی جایز است زیرا حاجت و نیاز پزشکی در همه عمل های جراحی وجود دارد.

۲) بسته بودن پرده بکارت ضررهای زیادی به جسم و جان زن رسانده و آثار بدی به دنبال دارد و در شریعت اسلام از بین بردن ضرر واجب است.

۳) کشف عورت در این عمل جراحی مورد بخشش قرار می‌گیرد زیرا اصل عدم جواز کشف عورت است مگر اینکه ضرورتی پزشکی باشد و حفظ جسم زن از ضرر های نگه داشتن خون زنانگی نیاز و حاجتی است که این عمل جراحی را ضروری کرده و کشف عورت جایز است.

در صورتی که یک امر حاجی یا تحسینی تعارض داشته باشند امر حاجی بر تحسینی مقدم می‌شود و سوراخ کردن پرده بکارت امری حاجی و کشف عورت یک امر تحسینی است بنابراین عمل جراحی بر کشف عورت مقدم است.

مطلب دوم: ترمیم پرده بکارت

ترمیم پرده بکارت عمل جراحیی است که هدف آن ترمیم پرده بکارت بعد از پاره شدن به هر علتی از علل است. فقهای معاصر در مورد ترمیم پرده چهار قول دارند که در زیر بیان می‌شود.

قول اول: شیخ عزالدین تمیمی‌و دکتر محمد مختار شنقیطی قائل به عدم جواز این عمل به طور مطلق می‌باشند.

قول دوم: در صورتی که ترمیم پرده در سن بزرگسالی و پارگی آن به علتی غیر از نزدیکی جنسی بوده و همچنین همسر به این عمل رضایت داشته باشد انجام این عمل جایز است. شیخ محمد مختار سلامی‌از قائلین به این قول است.

قول سوم: دکتر توفیق واعی در حالات زیر انجام این عمل را جایز می‌داند: الف) اگر پارگی پرده مادرزادی باشد حال خواه شخص بزرگ باشد یا کوچک ب) اگر ازاله بکارت به سبب غیر شرم آور مانند خونریزی؛ ازبین بردن ورم؛ انجام عمل جراحی که منجر به پارگی شده؛ شکنجه و وارد شدن چیزی به پرده باشد. ج) اگر ازالهِ بکارت به دلیل اکراه بر زنا بوده و این اکراه ثابت شود ترمیم پرده

جایز است اما اگر ازاله در نتیجه زنا به غیر اکراه باشد ترمیم پرده حرام است.

قول چهارم: اِز نظر قائلین به این قول ترمیم پرده در حالات زیر جایز است: الف) اگر ازاله بکارت در نتیجه حادثه یا فعلی باشد که شرعا معصیت و گناه به حساب نیامده و نزدیکی در اثر عقد شرعی نباشد. اگر ظن غالب باشد که دختر جوان بر اساس رسوم و عرف در آینده مورد ظلم قرار می‌گیرد ترمیم پرده واجب است ولی اگر ظن غالب نباشد ترمیم پرده مندوب است. ب) اگر ازاله بکارت در نتیجه زنائی باشد که مردم به آن آگاهی نداشته باشند، پس پزشک در عمل کردن یا عمل نکردن مخیر است اما بهتر است که عمل ترمیم پرده را انجام دهد.

ترمیم بکارتی که ازاله آن به دلیل زنائی باشد که در میان مردم مشهور شده و بیشتر مردم به آن آگاهی داشته باشند حرام است خواه اشتهار زنا به سبب حکم قضائی باشد خواه در نتیجه تکرار زنا. از قائلین به این قول دکتر محمد نعیم یاسین است.

تحریر محل نزاع: در تمامی‌اقوال و حالات بیان شده محل نزاع متحد است مگر در حالتی که ترمیم بکارت به دلیل زنائی باشد که زن به این عمل مشهور باشد واکراهی براین

عمل نشده باشد. در این حالت بر اساس تمامی‌اقوال ترمیم پرده حرام است.

سبب اختلاف: علت اختلاف فقهاء در اقوال مذکور وجود مصلحت یا مفسده است. زیرا کسانی که قائل به جواز هستند مصلحت پوشاندن گناه و دفع ضرر از زن و خانواده اش به دلیل رسوم و اعراف را بیان کرده اند. اما کسانی که قائل به تحریم می‌باشند در مقابل می‌گویند این عمل سبب باز شدن در مفسده و زنا و به وجود آمدن حیله و فریب است.

ادله کسانی که مطلقا قائل به عدم جواز ترمیم پرده بکارت هستند.

الف) این عمل سبب اختلاط انساب می‌شود زیرا ممکن است زنی زنا را انجام دهد و سپس پرده را ترمیم کرده و ازدواج کند و فرزند ناشی از زنا را به همسرش نسبت دهد که این کار منجر به ترکیب حرام (زنا) با حلال(عقد نکاح) و خوردن مال دیگری به ناحق می‌شود خواه خوردن مال از طریق نفقه یا ارث و میراث باشد.

ب) ترمیم پرده علم و آگاهی از یک امر ناپسند و یاری رساندن به گناه و معصیت است.

ج) این عمل ارتکاب زنا را آسان می‌کند زیرا امکان ترمیم پرده بعد از ازاله آن از طریق حرام وجود داشته و مفسده اش حتمی و قطعی است.

د) اگر مصالح و مفاسد با هم جمع شده و امکان تحصیل مصالح و دور کردن مفاسد باشد؛ انجامش لازم است ولی اگر تحصیل مصالح مشکل بوده و ضرر مفسده از مصلحت بیشتر باشد مفسده را دور کرده و به از بین رفتن مصلحت توجهی نمی‌شود. فقهاء این موضوع را مورد تائید قرار داده اند. بنابراین اگر به ترمیم پرده و مفاسد ناشی از این کار توجه کنیم به دلیل مفاسد این عمل حکم به عدم جواز داده می‌شود.

ه) طبق قواعد شریعت اسلام، ضرر را باید از بین برد و از فروع قاعده این است:« انسان نمی‌تواند با تغییر مسیر سیلاب به زمین همجوار زمین خود را حفظ کند » از مثالهای فروع این قاعده این است: « دختر یا مادرش نمی‌توانند با دفع ضرر از خود موجب اضرار به شوهر دختر شوند». ترمیم پرده سبب ظلم و ضرر به مردی می‌شود که از ازاله پرده بی خبر بوده است.

و) ترمیم بکارت دری از دروغ وکتمان حقیقت را برای دختران و زنان باز کرده واین امر شرعا حرام است.

ز) این عمل موجب می‌شود تا پزشکان به سقط جنین و کورتاژ پرداخته با این دلیل که این جنین ها نتیجه خطاء هستند و پوشاندن خطاء واجب است.

ح) مبداء واصل ترمیم پرده غیر شرعی است زیرا نوعی غش و فریبکاری بوده و فریب کاری و تدلیس شرعا حرام است.

ط) اصل حرمت کشف عورت و لمس آن است و دلایلی که قائلین به جواز ترمیم پرده می‌گویند نمی‌تواند جزء مواردی باشد که از این اصل استثناء شده و بنابراین لازم است طبق اصل عمل کرده و حکم به حرمت ترمیم پرده داده شود.

ی) مفسده ناشی از تهمت زنا به دختر و خانواده اش از طریق شهادت پزشک که ازاله پرده را که در نتیجه حادثه بوده ثابت می‌کند و این بهترین راه است که نیاز به ترمیم را از بین می‌برد.

ادله کسانی که قائل به جواز ترمیم پرده هستند اگر چنانچه در غیر از جماع زایل شده باشد.

۱) ازاله بکارت بدون قصد؛ اراده و اختیار دختر بوده و او در آنچه اتفاق افتاده هیچ دخالتی نداشته است. بنابراین ترمیم پرده جایز است.

گروه اول در مقابل این استدلال گفته اند: «آنچه در مورد عدم اختیار و اراده بیان می‌شود به دلایل زیر مردود است»

الف) این قول براساس تحصیل مصلحت یا دور کردن مفاسد بنا نشده است زیرا مطلق عدم اختیار و اراده دلیل کافی و لازم برای انجام این عمل نیست.

ب) براساس قول گروه دوم که گفته اند: « ترمیم پرده سبب تحصیل مصلحت برای خردسال در بزرگسالی است» موجب انجام این عمل به غیر از این سبب است و دفع مفسده بهتر از جلب مصلحت ترمیم پرده در سن بزرگسالی است.

ج) فرق گذاشتن میان خردسال و بزرگسال در جواز انجام ترمیم نمی‌تواند دلیل قابل قبولی باشد بلکه اگر ترمیم پرده در خردسال جایز باشد باید در بزرگسال هم جایز باشد زیرا تفاوت قابل قبول نیست و شخص بزرگسال احتیاج بیشتری به این عمل دارد از جهت پزشکی هم انجام عمل در شخص بزرگسال آسانتر از انجام عمل در خردسال است.

د) انجام عمل در حضور شوهر و رضایت او در این عمل هیچ معنا و مفهومی‌ندارد زیرا این کار هیچ مصلحتی به دنبال ندارد بنابراینندر این حالت جانب حرام بودن عمل را غلبه می‌دهیم تا از انجام این کار جلوگیری کرده و از انتشار فاحشه وزنا در جامعه جلوگیری کنیم.

ادله کسانی که قائل به جواز همراه با تفصیل می‌باشند.

۱) ترمیم پرده سبب کمک به عفت و پاکی می‌شود اما گروه اول در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند: آنچه گروه سوم گفته اند قابل قبول نیست اما در مقابل مفاسدی همچون ترویج زنا و انتشار سقط جنین و کورتاژ کشف عورت بدون هیچ نیاز شرعی را به دنبال دارد و دور کردن مفاسد از جلب مصلحت بهتر و اولی است بنابراین منع ترمیم پرده ازاله اولی است.

۲) ترمیم پرده سبب از بین رفتن عقد های درونی و روانی و ترس از سوء ظن در زمان حال و آینده شده و موجب از بین رفتن غم و اندوه از خانواده می‌شود.

گروه اول در مقابل این استدلال به دو وجه اعتراض کرده اند.

الف) با ارشاد و راهنمائی عقدهای روانی را می‌توان از بین برده و با اخذ کفیل با اثبات بی گناهی از حاکم عقده های روانی را از میان برد به علاوه ازاله بکارت همیشه دلیل بر انجام عمل زنا نیست.

ب)ترس از سوء ظن نمی‌تواند دلیل بر انجام ترمیم باشد زیرا قرار نیست ولی دختر در ملاء عام ازاله بکارت را اعلام نماید و همه جا آن را جار بزند بلکه باید موضوع مخفی

بماند و هرگاه نیاز باشد شوهر را مطلع نمایند. بعلاوه گرفتن گواهی می‌تواند سبب ازله بکارت را تعیین کند.

همچنان که قبلا بیان شد عدم ترمیم بکارت سخنی است که با قواعد شریعت انسجام و هماهنگی دارد زیرادور کردن مفاسد از جلب مصلحت اولی و در درجه اولویت بیشتری است. بنابراین دور کردن مفسده ی ترویج و انتشار فساد وزنا بر مصلحت ترمیم پرده یک یا چند زن به طور خاص مقدم بوده و ضرر به چند نفر در مقابل ضرر به جامعه قابل قبول نیست.

ادله کسانی که قائل به جواز ترمیم پرده بکارت با تفصیل می‌باشند.

۱) ادله عمومی‌که متضمن مصلحت و دفع مفاسد ترمیم در حالاتی که از نظر این گروه جایز است. از جمله آن موارد زیر است.

الف) نصوص شرعی دال بر مشروعیت پوشاندن عیب وترمیم پرده موجب تحقق این هدف در حالاتی است که حکم به جواز آن داده شده است.

در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند: « پوشاندن عیوب و گناه که اسلام مشروع دانسته است برای تحقق مصلحت معتبر شرعی است اما ترمیم پرده موجب کشف عورت بدون هیچ دلیل شرعی و باز شدن دری برای فساد و زنا

است. همچنین حکم به جواز ترمیم پرده در حالی که زنا مشهور نشده دری برای ارتکاب فحشا و زنا باز می‌کند.خداوند تبارک و تعالی امر فرموده در عذاب دادن شخص زنا کار گروهی از مومنان شاهد بوده و حضور داشته باشند تا ضرر و خجالتی را به او وارد کرده و درس عبرتی برای دیگران باشد تا از انجامش خودداری کنند. بنابراین جواز این حالت برای ترمیم پرده دلیل معتبری برای پوشاندن گناه دیگران نیست بلکه حکم ترک مبدا مجازات و اشاعه گناه بوده و خودداری پزشک از انجام ارتکاب زنا و تادیب دیگران است.

ب) زن در زنا هیچ گونه تقصیری نداشته و اگر ترمیم پرده او را جایز بدانیم منجر به از بین رفتن سوء ظن و دفع ظلم از او و تحقق آنچه از حسن ظن نسبت به زنان و مردان مومن که نصوص شرعی آن را معتبر دانسته است می‌شود.

به این استدلال اعتراض شده که باخبر شدن از حقیقت و نجات راستگو می‌تواند مانع از سوء ظن نسبت به زنان و مردان مومن شود و خدا راستگویی و صداقت را در همه احوال امر فرموده است که داستان مصعب ابن مالک بهترین شاهد بر این موضوع است .آگاه کردن همسر از

حقیقت موجب از بین رفتن سوء ظن می‌شود اما اگر همسر بعد از ازدواج بر حقیقت آگاه شود موجب سوءظن نسبت به همسر شده و اطمینانی وجود ندارد که همسر بعد از ازدواج و عقد بر این موضوع آگاه نشود که این امر موجب تهدید کیان خانواده و از بین رفتنش در آینده خواهد شد.

ج) ترمیم بکارت سبب تحقق مساوات میان زن و مرد است. چه بسا مرد عمل فحشا و زنا را انجام داده و هیچ اثری در جسم او مشهود نبوده و هیچ کس شکی به او نداشته باشد بنابراین شایسته است که زن نیز این چنین باشد زیرا تحقق عدالت و مساوت میان زن و مرد جز در حالات نادری که این حالت جزء موارد استثناء نیست، مورد نظر شریعت است.

کسانی که قائل به عدم جواز ترمیم پرده هستند در مقابل گفته اند: « اینکه ترمیم پرده سبب تحقق مساوات میان زن و مرد است غیر قابل قبول است زیرا خداوند زن و مرد را با دو طبیعت و مزاج مختلف خلق کرده و زن دارای پرده بکارت است در حالی که مرد این چنین نیست.

تساوی میان زن و مرد با مخفی کردن مجازات امری خلاف اصل تکوین زن و مرد بوده و در اصل عدالت خلقت اشکال ایجاد می‌کند به علاوه تساوی زن و مرد بر این اساس اقرار ضمنی برانجام فحشا و زنا است و قابل قبول

نیست زن با ترمیم پرده با این دلیل که اگر مرد زنا کند اثر مادی بر جسمش مشهود نیست به انجام زنا بپردازد.

تحقق تساوی میان زن و مرد با حقوق و واجبات شرعی مانند ملکیت و... امکان پذیر است مگر دلیلی شرعی بر استثنای آن باشد مثلا شهادت و ارث و تفاوت در خلقت در تحقق تساوی ایرادی وارد نمی‌کندزیرا انسان در اصل خلقت و تکوین مانند ارث اختیاری ندارد و تساوی میان زن و مرد در این صورت ارتباطی با تحقق عدالت میان آن دو ندارد.

اگر بخواهیم حکمت وجود پرده در زنان را بدانیم در حالی که مرد فاقد این پرده است خواهیم دانست زن دارای ویژگی ها و خصوصیاتی است که شریعت اسلام به آبرو و حفظ فرج از فحشا توجه وافری کرده علی الخصوص که اصل در فروج بر تحریم است.

قول به تساوی میان زن و مرد سبب از بین رفتن توجه وافر اسلام به ستر عورت، آبرو و حفظ فروج زنان است. از سوی دیگر ارتکاب عمل زنا توسط مرد بر خلاف زن موجب اختلاط نسب نیست و وجود پرده در زن مانع از اختلاط نسب است و اگر زن با بیشتر از یک مرد همبستر شود سبب اختلاط نسب می‌شود.

این دلیل گروه چهارم که گفته اند در بسیاری از اوقات تغییر سنت ها دشوار است کمتر از حمایت زن از سوء استفاده اجتماعی با مخفی کردن جریمه که اسلام آن را معتبر نمی‌داند نیست در حالی که احکام ظالمانه بر اساس این سنن و اعراف بنا شده است و این استدلال از چند جهت قابل اعتراض است:

الف) مفاسد ناشی از سنن و اعراف[1] مانند از بین رفتن زندگی زناشویی و عدم رغبت کسی به ازدواج با آن زن امری ظنی و غیر قطعی است.

ب) شایسته است وجود سنت ها و اعراف را سدی در مقابل قواعد شرعی قرار نداده علی الخصوص که ترمیم پرده مفاسد زیادی را به دنبال دارد.

ج) اگر این دلیل که ترمیم پرده سبب دفع سوء استفاده اجتماعی از زنان می‌شود، درست باشد فساد زمانه و انحرافات جامعه کمکی به حالاتی که ترمیم پرده جائز و راجح است و مردم به آن بسنده می‌کنند، نمی‌کند و فساد زمانه و انتشار فحشاء از اموری است که باید در حکم این مساله لحاظ شود.

---

[1]- جمع عرف

عمر ابن خطاب﷜ حذیفه ابن یمان را از ازدواج با یهودی منع کرد هرچند که ازدواج با زن اهل کتاب جایز است اما این منع مانعی برای جلوگیری از فتنه و فساد بر زنان مسلمان بوده است و حکم عدم جواز ترمیم پرده به همینصورت است زیرا هرچند قائل به این باشیم اما سد باب ذریعه و جلوگیری از انجام فساد مقدم است به خصوص که مساله مربوط به ناموس و فروج بوده و توجه شایانی به آن شده و این مساله در اولویت فتوی در زمان حاضر است.

د) ترمیم پرده موجب دفع ضرر از خانواده زن می‌شود ولی اگر این عمل انجام نشود و همسر بر این مساله آگاه شود زن و خانواده اش ضرر زیادی را متحمل می‌شوند و هیچ کس حاضر به ازدواج با آن دختر نیستبه همین دلیل ترمیم پرده به دلیل دفع ضرر ازآنها تشریح شده زیرا خانواده از این آبروریزی بری هستند.

در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند: ضرر مذکور در اینجا ضرری موهوم و خیالی است بلکه ضرَر واقعی آگاه شدن شوهر از این مساله یا آگاه کردن توسط دیگری است که سبب نابودی خانواده و اتهام زن به زنا و هم دستی

خانواده بر این موضوع است. در این مساله دو مضرت و ضرر وجود دارد که عبارتند از: عدم تمایل کسی به ازدواج با آن دختر و ضرر آگاهی شوهر از حقیقت موضوع بنابراین با توجه به قاعده فقهی با ارتکاب ضرر کوچک ضرر بزرگتر را دفع می‌کنیم.[۱]

راه حل درست همانی است که گروه اول ذکر کرده اند و می‌گویند: « با گرفتن گواهی معتبر پزشکی علت اصلی زوال پرده را روشن کنند زیرا این گواهی درست و قابل اعتماد است» نکته اخر اینکه زوال پرده به دلیل غیر نزدیکی حالت نادری است و با توجه به زوال آن تعمیم حکم به خاطر این مورد نادر نشان دهنده میزان صداقت مدعی زوال طبق این حالت نبوده و لازم است که دایره این حکم را وسعت ندهیم.

ه) مخفی کردن زوال پرده دارای اثر تربیتی در جامعه است مخصوصا اثر روحی این موضوع در دختر جوان که ترمیم پرده دارای اثر بسیار مطلوبی در روحیه او است.

بر این موضوع اعتراض شده و گفته اند: « آنچه بیان می‌کنید یک مصلحت ابتدائی است و در مقابل مفسده ترویج زنا و

---

[۱] – رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرَيْن

فحشا در جامعه ناچیز است» و دور کردن مفسده از جلب مصلحت اولی است.

پزشکان مسلمان لازم است در مقابل عمل جراحی ترمیم پرده جهت گیری واحدی را داشته باشند که در موارد زیر خلاصه می‌شود: الف) پزشکان مردم را به راستگوئی دعوت کرده و دختر و خانواده اش را به عدم انجام این عمل راهنمائی کرده و به منظور اثبات بی گناهی گواهی های لازم را صادر کرده و با این کار مردم را به نیک رفتاری و درست کاری هدایت کنند.

ب) از انجام ترمیم بکارت خودداری کرده تا از گشوده شدن در زنا و فحشا و بازی در مورد نوامیس جلوگیری شود.

ج) با عدم انجام این عمل از کسب وکار و در آمد غیر مشروع جلوگیری کرده هر چند که علل ازاله بکارت متنوع باشد.

با توجه به موارد فوق اگر پزشکان ازاله بکارت را درمان کنند می‌توان مردم را قانع کرد که ازاله پرده به غیر از زنا امری ننگ آور نبوده و چیزی مانع ازدواج نیست.

در مورد اثرات روحی و روانی این موضوع و منع از ترمیم پرده آنچه از اول سبب این کار شده را می‌توان از ابتدا درست کرد.

در مقابل این استدلال از سوی کسانی که مطلقا قائل بـه عـدم جواز ترمیم هستند به موارد زیر اعتراض شده است.

الف) ازاله بکارت به هر دلیلی غیر از جماع دارای معنای زنـا نبوده و گناهی بر آن مترتب نیست و اثـرات روحـی ایـن موضوع را می‌توان با راهنمائی و ارشـاد؛ تـرس از خـدا و ایمان به قضا و قدر علاج کرد پس دعوت مردم به نیکی و صلاح بهتر و اولی تر از طی این راه دشوار است.

ب) احتمال رجوع زن به زنا و فحشـا بعـد از ازالـه بکـارت امری ظنی و غیر قطعی است زیرا اگر زنی زنا کرده سـپس توبه کند و بزرگی گناه زنا را احساس کند اگـر توبـه اش صادقانه باشد مرتکب عمل زنا نخواهد شد زیرا نفسـش او را از این کار منع می‌کند.

ج) آنچه گفتید امری غیر ممکن بوده و سبب سختی بر پزشک معالج می‌شود و لازم نیست پزشک علـت اصـلی ازالـه را بداند زیرا امری پوشیده اسـت کـه شـناخت علـت آن از پزشک خواسته نمی‌شود. چه بسا زن در آنچـه مـی‌گویـد دروغ بگوید.

و) مفسده تدلیس در ترمیم پرده در حالتی که حکم بـه جـواز پرده داده شده، وجود ندارد.

بر این استدلال اعتراض شده و گفته اند: اطمینانی در عدم تدلیس و غش با ترمیم پرده وجود ندارد زیرا پرده جدید چیزی غیر از پرده اصلی است و بدون اطلاع شوهر سبب تغییر حقیقت است.

۲) ادله تفصیلی در برخی از حالات که گروه چهارم به آن استناد می‌کنند.

الف) حالاتی که سبب ازاله حادثه و امثال آن یا زنای به عنف است.

گروه چهارم برای جواز ترمیم بکارت در حالات فوق به دلایل زیر استناد می‌کنند.

۱) تدلیس و فریبکاری وجود ندارد زیرا پزشک عیبی را در جسم زن مخفی نمی‌کندبلکه ترمیم پرده باز گرداندن چیزی به اصل خود بوده و این موضوع آشکار کردن حقیقت و قرار دادن موضوع بر آنچه بوده است و مانع از سوء ظن و وهم می‌شود و درمان آن همانند زخمی‌عادی که به بدن رسیده نیست بلکه دارای اهمیت بسیار زیادی است.

گروه مخالف به صورت زیر به این استدلال اعتراض کرده‌اند.

الف) ترمیم پرده سبب تغییر حقیقت است در حالی که شوهر ظن به سلامت بکارت داردو حتی با قبول اینکه ازاله

بکارت دلیلی برای فسخ نیست جز در صورتی که شوهر آن را شرط کند. به نظرم این فرض که ترمیم پرده سبب تغییر حقیقت نیست در مقابل ریسکی که در پنهان کردن حقیقت وجود دارد روشن ترین دلیل بر عفت زن است.

ب) با توجه به ادله زیر قیاس ترمیم پرده بر زخم عادی، قیاس مع الفارق است.

۱) درمان زخم عادی به دلیل وجود نیاز مثلا خونریزی شدید یا مانند آن است در حالی که در عمل ترمیم دلیل و نیاز پزشکی وجود نداشته مگر اینکه آلت دارای خونریزی شدید باشد که حکم درمان زخم عادی را دارد.

۲) در مورد مکان جراحت عادی و درمان آن هیچ شبهه ای وجود ندارد در حالی که ترمیم پرده دارای اهمیت ویژه ای بوده و بخصوص که وجود پرده دلیل بر عفت و پاکی زن است. بنابراین قیاس درمان جراحت عادی با عمل ترمیم علی رغم تفاوت فاحش میان این دو سبب از بین رفتن مصلحت وجود پرده است.

۲) گروه چهارم قائل به این می‌باشند که عمل ترمیم در حالت زنای به عنف موجب تشویق بر زنا نیست. در مقابل اعتراض کرده اند: آنچه این گروه می‌گویند درست است

اماهمچنان که بیان شد در مقابل مفاسد بزرگی وجـود دارد و عمل ترمیم سبب شیوع زنا است.

۳) قائلان به جواز می‌گویند کشف عورت در ترمیم پرده نیـاز بوده و از حاجاتی است که فقهاء در آن کشف عـورت را جایز دانسـته اند.

در مقابل این استدلال از وجوه زیر اعتراض شده است.

الف) برای کشـف عـورت در عمـل تـرمیم سـبب پزشـکی ضروری وجود ندارد و یکی از بدترین سبب ها از اسـباب جواز کشف عورت است.

ب) قول به جواز کشف عورت سبب اشاعه این عمل جراحی بدون هیچ گونه ضرورت و نیازی بوده و سبب تسـاهل در کشف عورت است.

به علاوه باید دانست عمل ترمیم، عملی آسان نیست بـه ایـن معنا که پزشک باید چندین بار این عمـل را انجـام داده و بعد از گذشت سن معینی امکان پذیر نیست و ممکن است این عمل شکست بخـورد در حـالی کـه زن چنـدین بـار کشف عورت بدون هیچ نیـازی کـرده اسـت بـه عـلاوه احتمال مرگ زن دور از انتظار نیست بنابراین عـدم انجـام عمل ترمیم بهتر و عاقلانه تر است.

ترمیم بکارت در صورتی که مرد به آن علم و آگاهی ندارد
قائلان به جواز می‌گویند: غش و فریب کاری در این حالت وجود ندارد. اما در حقیقت شرع برای وقوع زنا دلیل را از بین نمی‌برد زیرا به اجماع فقها عدم پرده دلالت بر زنا نمی‌کند.
در مقابل قائلان به عدم جواز گفته اند شارع عدم پرده را دلیل بر وقوع زنا قرار نداده اما فریبکاری ظن شوهر بر باکره بودن و داشتن پرده است. به علاوه ترمیم پرده منجر به تغییر حقیقت است بنابراین این عمل در ذات خود غش و فریبکاری است و به اعتبار ترتب احکام بر عدم وجود پرده غش محسوب نمی‌شود.
قائلان به جواز می‌گویند انجام عمل ترمیم توسط پزشکان احتمال تشویق بر فحشا و زنا نبوده و مفسده حاصل از آن خیالی است. زیرا مبنای این احتمال بر ابطال تاثیر اثر تادیبی برای رد کردن عملی اجتماعی و اساس آن عادات و سنت ها است که اگر دختری بدون سبب ازاله بکارت شود معلوم باشد.
در مقابل این استدلال اعتراض شده اساس این احتمال قابل قبول نیست زیرا این احتمال برای از بین بردن اثر تادیبی که بر گرفته از عرف و سنت ها است، نیست بلکه این احتمال براساس شرع است و آن اساس این است که دلیل بازداشتن و محافظت مومنین از زنا دلیلی شرعی و معتبر

است. زیرا اگر زنا شیوع پیدا کرده و مردم به آن علم نداشته باشند مفسده اش بیشتر از مصلحت عمل ترمیم است و به گمان من دلیل تادیب مرد وزن زناکار و شدت در مجازات آنها به معنای آن است که به خاطر آن ترس وقوع گناه زنا و انتشار آن وضع شده است.

بنابراین بدون ترس و تادیب التزام و عمل به ادله شرعی مرتبط با نوامیس رعایت نمی‌شودو اگر زن بداند که اگر مرتکب زنا شود پزشکی وجود ندارد تا پرده او را ترمیم کند مرتکب این عمل نمی‌شودو این امر موجب دوری کردن و تادیب دیگران خواهد بود.

آسان گیری در این موضوع هرچند دارای اثری مثبت بوده و گناه زن را می‌پوشاند اما با وجود هوای نفس و شهوات و فساد زمانه مانعی را در این مساله قرار می‌دهد.

دلیل دیگری که قائلین به جواز می‌آورند جواز کشف عورت به خاطر ضرورت و نیاز و دفع مفسده از زن است.

در مقابل این استدلال اعتراض کرده اند: دلیل معتبر شرعی برای ترمیم بکارت در حالت ازاله بکارت به غیر از جماع وجود ندارد پس در این حالت نیز عدم وجود دلیل معتبر شرعی به طریق اولی مشهود است.

دیدگاه گروه چهارم در مورد پزشک در حالات سابق.

اگر پزشک علت ازاله بکارت را بداند لازم است طبق تفاصیل گفته شده عِمل کند ولی اگر دلیل ازاله را نداند لازم نیست دلیل ازاله بکارت را بداند و در صورت امکان عمل ترمیم را انجام دهد.

مخالفان بر این دیدگاه اعتراضاتی داشته اند که در زیر بیان می‌شود.

الف) آگاهی پزشک به دلیل ازاله بکارت شناختی ظنی بوده که با دروغ، فریبکاری، تهمت و شبهه همراه است و قبول آنچه زن یا ولی او می‌گوید؛ امری است که می‌تواند سبب تساهل ترمیم بکارت شود. علی الخصوص زنی که زنا کرده می‌تواند برای ترمیم پرده اش به پزشک دروغ هم بگوید.

ب) اجابت درخواست زن علی رغم نداشتن آگاهی از سبب ازاله بکارت موجب از بین رفتن تمامی‌مصالحی است که بکارت به خاطرشوضع شده است. سبب از بین رفتن این مصالح این است که علت جواز ترمیم پرده در برخی از حالات دارای مصالح راجحی است اما در اینجا نسبت به مصالح جهل وجود دارد پس چگونه درخواست زن را اجابت کنیم؟

ج) نبود نظارت شرعی بر پزشکان در سایه ی عدم وجود نظام اسلامی‌از عوامل عدم صحت این قول است.

قول راجح

با توجه به دلایل زیر عدم جواز ترمیم پرده به طور مطلق قول راجح است.

الف) قول کسانی که مطلقا قائل به عدم جواز ترمیم بوده و سلامت این ادله از هرگونه مناقشه و اعتراض صحیح است زیرا اساس این ادله قواعدو مقاصد شریعت مانند حفظ نوامیس، مقدم بودن دور کردن مفاسد بر جلب مصالح، سد ذریعه از انجام گناه تحریم دروغ و فریب کاری است.

ب) ادله کسانی که قائل به جواز با تفاصیل هستند خالی از مناقشه و اعتراض نیست زیرا جواز این امر را بر وجود مصالح معلق کرده اند. این مصالح می‌توانند خیالی و بر اساس هوای نفس بوده یا برای تحصیل این مصالح وجود مفاسد مقدم بر دور کردن مفاسد باشد.

ج) از شروط عمل جراحی پزشکی وجود ضرورت یا حاجتی که سبب اباحه این عمل باشد، است اما در ترمیم بکارت هیچکدام وجود ندارد.

د) نمی‌توان منکر تغییر مصالح با تغییر زمان بود و با تطبیق قواعد مصالح و مفاسد ضرورت بستن این باب روشن می‌شود زیرا در این زمان اخلاق نزول کرده و ایمان و تقوی از بین رفته است. اما ربط دادن حکم شرعی در این مساله به مفاسدی که از نگاه جامعه متوجه زن بودن پرده بکارت می‌شود دلیل کافی برای جواز ترمیم وجود نداشته زیرا پذیرش و قبول عادات منحرف امری است که لازم است با بیان و توضیح حقائق شرع با آن مقابله کرد و مقابله با این فکر اشتباه اولی و بهتر از تطبیقش با قواعد شرع است.

با توجه به دلایل بیان شده قول به عدم جواز ترمیم پرده به دلیل فساد زمان، انتشار پستی و عدم وجود ضمانت و نظارت که پزشک یا خواهان این عمل را متعهد کند، معلوم شده و جلوگیری از فتنه به قواعد و اصول شریعت نزدیک تر است.

نتیجه گیری و خاتمه بحث

سپاس برای خداوند و سلام بر اشرف پیامبران و آل و اصحابش، از خلال بحث به نتایج زیر رسیده ام که مهمترین ان عبارت است از:

۱) مردان می‌توانند در هنگام معالجه پزشکی به زنان نگاه کنند البته به شرط عدم وجود پزشک هم جنس، وجود ضرورت و بسنده کردن به مقدار لازمی که برای درمان لازم است.

۲) درمان عقیم بودن زنان با روش های زیر جایز است: الـف) با داروهائی که پزشـک تجـویز مـی‌کنـد. ب) بـا تلقـیح مصنوعی داخلی و خارجی، البته در صورتی کـه اسـپرم از مرد و تخمک از زن بوده و میانان دو پیوند زناشوئی باشـد. بـه علاوه تمامی‌اصول احتیاط رعایت شود. ج) با جراحی پزشکی

۳) استفاده از وسایل پیشگیری از حاملگی به طور دائم حـرام است مگر در صورت وجود دلیل پزشکی معتبر.

٤) استفاده از وسایل پیشگیری از حاملگی موقت بـا رضـایت زوجین، وجود مصلحت و شـرایط اجتمـاعی- اقتصـادی جایز است.

٥) انجام عمل جراحی زایمان در صورت وجود دلیل پزشکی جایز است.

٦) عمل ختنه برای زنان مباح است و برای ازالـه زوائـد اگـر ضرری را متوجه زن کند، تشریح شده است.

۷) عمل زیبائیبا هدف مداوا و درمان جایز است اما اگر هدف زیبا شدن باشد جایز نیست زیرا این کار ضرورتی نداشته و مشتمل بر تغییرخلقت خداوند، دروغ و تزویر است.

۸) تغییر جنس زن به مرد حرام است و از بین بردن اشتباه در اعضای تناسلی با هدف علاج و برگرداندن زن به اصل خلقت جایز است.

۹) سوراخ کردن پرده بکارت به منظور علاج جایز است اما ترمیم پرده به هر علتی از علل حرام می‌باشد.

انتشارات شیخی

سنندج [illegible]

۰۸۱ ۳۳۰ ـ ۱۴۱۵۲

احکام پزشکی بانوان در فقه اسلامی

انتشارات شیخی
سنندج. پاساژ عزتی
۰۸۷-۳۳۱۵۴۱۵۲

گرافیک: صهیب شیخی
۰۹۱۸۷۸۲۰۲۸۸